

SAPIENTIA

Órgano de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Ciencia y Cultura* 3

ARTICULOS

BENITO R. RAFFO MAGNASCO: *El Hedonismo Cirenaico* 7
OCTAVIO N. DERISI: *Visión y Conceptualización de la Verdad en Filosofía* 23

NOTAS Y COMENTARIOS

J. E. BOLZÁN: *Boletín de Filosofía de las Ciencias* 29
GUIDO SOAJE RAMOS: *Boletín de Filosofía Moral* 39
I. A.: *El Instituto de Estudios de Europa del Este de la Universidad de Friburgo* 63

BIBLIOGRAFIA

AUGUSTO SALAZAR BONDY: *Irrealidad e idealidad* (Juan A. Casaubón), pág. 66;
PEDRO LAIN ENTRALGO: *La Espera y la Esperanza* (Guido Soaje Ramos), pág. 69;
LEÓN BAUDRY: *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* (Guido Soaje Ramos), pág. 13; L. M. REGIS, O. P.: *Epistemology* (J. E. Bolzán), pág. 74; B. T. HALAJCZUK: *El Orden Internacional en un mundo desunido* (Salvador María Lozada), pág. 76; JAMES COLLINS: *El pensamiento de Kierkegaard* (Cristóbal Chatte-Reme), pág. 77; RESITUTO SIERRA BRAVO: *La persona humana en el magisterio social de Pío XII* (César H. Belaúnde), pág. 79.

Año XVI

1961

Núm. 59

(Enero - Marzo)

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052141

Directores

OCTAVIO N. DERISÍ — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

CIENCIA Y CULTURA

1. — Muchas veces se ha querido oponer la ciencia a la cultura. La verdad es que no se oponen, sino que la ciencia es parte integrante de la cultura.

El conocimiento científico, en la acepción moderna de esta palabra, se dirige a esclarecer el mundo de los fenómenos, exterior e interior: los describe, analiza, determina sus leyes y luego los agrupa en una visión teórica en busca de una sustitución de la unidad de la realidad, que a ella escapa. Seguido porque la ciencia en oposición a la filosofía no se ocupa del ser o de la realidad en sí misma; sus pretensiones son más modestas: sólo se ocupa de los datos o fenómenos empíricos, que procura esclarecer y descubrir en sus leyes necesarias físicas, químicas, biológicas, instintivas y aún psicológicas del psiquismo no espiritual, para luego intentar encauzarlas y hacerlas servir al bien del hombre mediante las aplicaciones técnicas.

Cuando este estudio de lo empírico se realiza con disciplina y método crea en el hombre que lo realiza el hábito de la ciencia. Este enriquecimiento de la inteligencia humana con semejante hábito es cultivo o cultura de aquélla. Sólo que lo es en un ámbito restringido o parcial y en un grado determinado dentro de una unidad jerárquica mucho más amplia y total de la cultura.

2. — Porque la cultura es el desarrollo del hombre en todas las partes o zonas de su ser y en todas las direcciones de su actividad de un modo orgánico o jerárquico: de su cuerpo, de su vida fisiológica o inconsciente, de su vida psíquica o consciente sensitiva y de su vida psíquica o consciente espiritual. El desarrollo o cultivo de estas diferentes actividades del ser humano debe hacerse de acuerdo a sus propias exigencias naturales: el desarrollo de su vida fisiológica para que sirva a la vida psíquica inferior, dependiente del cuerpo, ésta para que sirva a la vida psíquica espiritual de la inteligencia y de la voluntad libre, y ésta a su vez para que logre de un modo adecuado y permanente su propio objeto: la verdad y el bien honesto o moral, propios del ser espiritual o personal del hombre y, en definitiva, la Verdad y el Bien infinitos de Dios, para el cual está hecho.

Tal labor de cultura o desarrollo de todo el ser del hombre en sus múltiples aspectos de una manera armónica y jerárquica y de los mismos seres materiales exteriores para hacerlos servir a su propio bien, en su origen y organización primera es obra del espíritu: de la inteligencia que estructura su plan para lograr el bien propio de cada una de las mencionadas actividades del hombre dentro del bien supremo o específico del mismo, y de la voluntad libre que se decide a su realización, al empleo de los medios para conseguirlo.

3. — *Esta obra de cultura, en que el espíritu impregna de un modo ordenado —guardando la jerarquía de los objetos o fines de cada zona dentro de la unidad del todo— con sus bienes y su realización toda la gama del ser del hombre —también las materiales y del ser exterior— comprende: 1) el cultivo del propio espíritu en su aspecto: a) intelectual y b) volitivo, y 2) el cultivo del cuerpo y de la vida material fisiológica y psíquica y de los objetos materiales circundantes.*

Cuando el hombre ha logrado imprimir en la inteligencia los hábitos de las ciencias de algunas de ellas, por lo menos— y de la filosofía, que la ordena de un modo permanente y fácil a la verdad; y en la voluntad los hábitos o virtudes, que de un modo permanente la ordenan e inclinan al bien; y en su inteligencia práctica —inteligencia interpretada con la voluntad libre— y facultades a ella subordinadas los hábitos para alcanzar también, permanentemente el bien del cuerpo y vida inferior y de los objetos circundantes —su belleza y su utilidad— ese hombre está cultivado: posee cultura.

La cultura, pues, se logra con el cultivo habitual o con la consecución de los hábitos: a) de la ciencia y de la filosofía en la inteligencia especulativa —primera dimensión de la cultura—; b) de las virtudes morales en la voluntad y de la prudencia en la inteligencia práctica, que ordenan de un modo —segunda dimensión permanente a aquella a su bien específico o humano, a Dios; c) de la cultura—; d) y de las virtudes del arte y de la técnica en la inteligencia práctica, que ordenan la actividad humana al bien de las cosas exteriores al propio espíritu tercera dimensión de la cultura.

Mas para que este triple cultivo sea realmente cultura —o humanismo: impregnación espiritual o humana de todo el hombre y de su mundo circundante— se requiere que se realice, de acuerdo a las exigencias de cada zona cultivada; que el hacer, desarrollado o cultivado por la técnica y el arte, se subordine a la actividad espiritual del obrar moral de la voluntad libre; y éste, a su vez a la actividad espiritual del entendimiento especulativo por donde el hombre se posesiona del bien —y en definitiva, del Bien infinito— como Verdad.

4. — *Ahora bien, los hábitos de las ciencias no son sino una parte y la inferior de la cultura del entendimiento especulativo. Y como conocimiento culto o cultivado de los fenómenos, está subordinado al conocimiento de la realidad misma, es decir a la Filosofía. Y junto con ésta, en la vida terrena propia del*

homo viator —que aún no ha alcanzado su Fin o Bien definitivo— también sujeta a las exigencias prácticas de la vida moral, de la cultura o virtudes éticas.

La ciencia, pues, no sólo no se opone, sino que ocupa un preciso lugar dentro de la unidad jerárquica total de la cultura.

5. —Y sin embargo, es verdad que de hecho existe un conflicto entre la ciencia y la cultura o, con más precisión entre el hombre de ciencia y el hombre de cultura.

La causa proviene de que el científico muchas veces no posee la cultura en su ámbito total —es decir la verdadera cultura— al menos en un grado mínimo indispensable para poseer su desarrollo humano total y para saber ubicar dentro de él, el propio de su ciencia. El cultivo unilateral de una determinada ciencia, la absorción total de la inteligencia humana por ella, hace que el hombre de ciencia crea que todo el saber y, lo que es más grave aún, toda la cultura del hombre se reduzca a ese conocimiento y que ignore y hasta desprecie otros aspectos, incluso superiores, al de la propia ciencia. Así vemos, con frecuencia a hombres de ciencia empírica desconocer y hasta despreciar la metafísica. En tal caso, ese hombre no sólo ha perdido la noción y la realidad de la cultura, sino aún el aspecto de cultura que implica su ciencia, ha perdido la ubicación jerárquica de su saber y, al desorbitarlo, pierde su nota de cultura propia y se enfrenta con ésta. Es lo que acontece, por ejemplo, con la lógica matemática. En sí misma esta disciplina es un aspecto de la cultura, que permite extender cumplidamente los dominios de la lógica tradicional, como un instrumento más perfecto del conocimiento. Pero en mano de los neo-empiristas, que reducen toda la vigencia de la filosofía a este tratamiento lógico-matemático de los objetos empíricos, negándola para los objetos trascendentes a éstos —al ser, a Dios, a la libertad, etc.—, la lógica matemática se desorbita, pierde su auténtico valor de cultura y hasta resulta contra ella.

Pero si bien lo analizamos, no es la ciencia la que se opone a la cultura. Son los hombres de ciencia, destituidos de una formación filosófica, es decir de un saber de cultura total, los que, al no saber ubicar su propio conocimiento dentro de la unidad total del saber, lo desnaturalizan y lo vuelven contra los otros grados del conocimiento y, por consiguiente, contra la cultura.

En oposición a ese tipo de científico monstruoso, cultivado como científico, pero no como hombre y cristiano, que ignora y desconoce no sólo la cultura intelectual filosófica, superior y directora de la suya, sino aún los aspectos de la cultura moral, artística y técnica, está el hombre de cultura, el hombre armónicamente cultivado —siquiera en un grado suficiente— en todos sus aspectos humanos: intelectual y volitivo, filosófico, científico, moral, artístico y técnico y que, sin tener la especialización del científico, es superior a él y capaz de juzgarlo, cuando éste es puro y exclusivamente científico, porque lo puramente científico no tiene sentido sino desde el hombre como un desarrollo parcial suyo y dentro de la unidad de su total y armónico desarrollo.

La oposición, pues, puede darse y de hecho se da entre la cultura propiamente tal y un cultivo científico desarticulado del hombre, el cual, pese a su propio valor, resulta deformado y contra el propio hombre. En tal conflicto la cultura —que nutre sus raíces en la verdad y el bien supremo del hombre y del cristiano— es quien tiene la última palabra y quien dictamina contra esa actitud pseudocientífica.

6. — *Ahora bien, el hombre en su situación existencial no sólo es hombre: ha sido elevado a la participación de la misma vida de Dios, a ser hijo de Dios. Por el pecado original, el hombre perdió esa vida y quedó herido en su propia naturaleza: su inteligencia se oscureció para ver con facilidad la verdad en todo su ámbito necesario para la ordenación de la vida humana, y la voluntad se debilitó para el cumplimiento de la ley natural. El Hijo de Dios con su Encarnación y Redención ha hecho posible al hombre el camino de su rehabilitación en su vida divina perdida junto con la curación de las heridas infligidas por el pecado a su naturaleza.*

La cultura, en esta economía sobrenatural del hombre, debe abarcar a más de sus aspectos humanos mencionados —que tampoco podrían lograrse sin el auxilio de la Gracia sanante de Jesucristo, dado el estado de naturaleza caída y herida por el pecado— sino que debe extenderse, más allá del humanismo a cultura estrictamente humana al cultivo o desarrollo de su vida divina, que en el plano intelectual se logra por la cultura de la fe mediante la teología y en el plano de la voluntad por las virtudes sobrenaturales morales y teologales de la esperanza y de la caridad; y en la subordinación de toda la actividad técnica y artística a esa vida y virtudes sobrenaturales.

Esta cultura o cultivo sobrenatural de la vida divina del hombre, lejos de oponerse a su cultura humana o humanismo, no hace sino crearle las mejores condiciones para su consecución, al sanar las heridas de su naturaleza y ofrendarle una verdad y un bien logrados de una manera infinitamente superior a la verdad y al bien capaces de ser alcanzados por la inteligencia y la voluntad en un plano puramente natural; verdad y bien, de orden natural y de orden sobrenatural perfectamente armonizables en su unidad jerárquica porque tienen un mismo origen en Dios, Autor a la vez de la naturaleza y de la gracia.

OCTAVIO N. DERISI

EL HEDONISMO CIRENAICO

1. — Frente al Cinismo, al que le es opuesto en el sentido de sus doctrinas éticas, se levanta el Cirenaísmo, su contemporáneo, iniciado por Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates y, probablemente, antes, de los sofistas, a los que debió oír en su ciudad natal.

No obstante esta oposición en el sentido ético que el Cirenaísmo presenta con respecto al Cinismo, logramos ver en él, a pesar de lo poco y desconexo que de sus doctrinas nos queda, una manifiesta semejanza con las teorías sostenidas por Antístenes en lo que se refiere a las influencias sufridas por ambos, vale decir, al influjo que en aquél se nota venido, primero, de Sócrates y, en segundo lugar, de la Sofística.

El Cirenaísmo es evidentemente una corriente ética salida de Sócrates. Pero también es evidente que de todas las que nacen del maestro, es ésta la que menos contenido socrático tiene. El Cinismo heredó, aunque la transformara o, quizá mejor, trastornara, la doctrina socrática de la soberanía o supremacía de la inteligencia en el orden moral; pero sobre todo recibió de Sócrates, elaborándola en un especial sentido, la enseñanza de la *enkráteia*, del dominio de sí mismo. El Cirenaísmo, en cambio, no recoge de Sócrates ninguna de estas dos doctrinas fundamentales en el pensamiento del creador de la Ciencia moral. Como veremos en seguida hay sólo algo que se le parece, algo a lo cual podríamos calificar de parodia de la enseñanza socrática.

De manera, pues, que en realidad, la influencia socrática en los cirenaicos sólo se percibe en una cosa: en la inclinación, común con las otras escuelas de ese origen, a transformar la Filosofía en un “arte para la vida”, arte que, aquí como en los cínicos, lleva aparejada un desprecio por la ciencia en general, y por lo especulativo, en particular.

Lejos de ir por los caminos de la búsqueda de los conceptos o esencias morales, con los que Sócrates se dirige, como sabemos, a la fundamentación y descubrimiento de la Etica, y afirma aquella supremacía de la inteligencia, el

cirenaísmo desecha la existencia misma de esencias universales y de los conceptos mismos, encerrándose en un sensismo y fenomenismo peculiar con que el hombre queda a su vez encerrado en el estrecho campo de sus propias sensaciones, clausurándosele por ello todos los senderos que pueden conducirlo hacia la Metafísica.

Con esto estamos ya señalando la influencia de la Sofística, pues, si también se ejerce tal influencia, indudablemente, en la posición cirenaica frente a la doctrina del dominio de sí mismo, que es rechazada en sí, y adulterada en su sentido ético, es en aquella posición sensista y fenomenista, y con ello en el rebajamiento de la inteligencia, donde el influjo sofístico se echa de ver de particular manera. No en balde se ha visto en ciertas doctrinas expuestas por Platón en el *Teeteto*, vale decir, en las que aseguraban que “la ciencia es la sensación”, un ataque no sólo a las teorías de Protágoras, sino más bien a las de Aristipo, no nombrado, sin embargo ¹.

De manera, pues, que podemos decir que la influencia de Sócrates y la de los sofistas, esté o no representada esta última por Protágoras o, sólo por algunos otros desconocidos, se concretan en el Cirenaísmo en un sistema que queda orientado hacia un practicismo total que lo hace un arte o una técnica de la vida, en que la inteligencia tiene sólo el papel de instrumento de esa técnica, en la cual el dominio de sí queda transformado en un puro cálculo hedonista.

Señalamos, en síntesis, de este modo, las influencias ejercidas en la formación de la moral de Aristipo. Lo que vamos a decir a continuación acerca de esa filosofía moral aclarará el sentido de nuestras palabras y ampliará su comprensión.

2. — Varias son las fuentes principales de donde surge nuestro actual conocimiento de la filosofía cirenaica: en primer lugar, Diógenes Laercio que junto con algunos rasgos biográficos relativos a Aristipo y algún otro componente de la escuela, tales como Hegesías y Teodoro llamado “el ateo”, nos trae en realidad poco pero lo fundamental que conocemos acerca del Cirenaísmo; en segundo lugar, lo que nos dice Sexto Empírico (150-230) sobre el sistema gnoseológico de los cirenaicos; por último, Aristocles, a través de los fragmentos que nos ha conservado Eusebio de Cesarea; Plutarco, en su escrito polémico contra Colotes, epicúreo; Platón, si es exacto que las referencias hechas por él en el “*Teeteto*”, en el “*Filebo*” y en “*La República*” a doctrinas iguales o semejantes a las cirenaicas se refieren en realidad de verdad a Aristipo. Aristóteles trae en la “*Retórica*” una referencia a este último, y en su “*Ética*” nicomaquea podría en algún pasaje del libro VII referirse al fundador de la escuela de Cirene. Existen algunas referencias o fragmentos en la Metafísica de Aristóteles, en Jenofonte, Cicerón, Estobeo, etc.

¹ Federico Schleiermacher, Teodoro Gomperz, Eduardo Zeller y otros, estiman que Platón expone en el “*Teeteto*” bajo una supuesta doctrina secreta de Protágoras, algo que pertenece en realidad a Aristipo.

Con todo este conjunto de elementos se ha podido reconstruir, por lo menos en sus grandes líneas, las afirmaciones metafísicas, lógicas y éticas del Cirenaísmo.

Esta tarea nos ha llevado a la comprobación de la correspondencia que debió existir entre las diversas partes de su filosofía, ya que actualmente podemos asegurar la que existe entre sus doctrinas gnoseológicas, lógicas y morales. Pero lo mismo que respecto de los cínicos, hemos de decir que desconocemos si históricamente la filosofía moral ha sido derivada de su metafísica o lógica, o es precisamente a la inversa. Naturalmente que desde el punto de vista sistemático las doctrinas metafísicas, por su importancia y categoría, se nos presentan primero. De cualquier manera, la correspondencia entre ambos campos existe claramente.

Es en lo que nos dicen Aristócles, peripatético (2da. mitad s. II d. C.) y Sexto Empírico, escéptico, donde descubrimos el sensismo fenomenista que hemos afirmado más arriba como posición clave en el sistema, si realmente lo hubo tal, de los cirenaicos. Y es precisamente este sensismo fenomenista, que tanto se parece al de ciertos filósofos modernos, que son también, como los cirenaicos, hedonistas, donde se halla la posición que gobierna, por lo menos especulativa o sistemáticamente, la filosofía moral de los seguidores de Aristipo.

La fórmula que resume esta posición cirenaica es la que nos trasmite Aristócles, confirmada, por otra parte, con lo que manifiestan las otras fuentes, en especial Sexto, Plutarco y Cicerón: "solas las afecciones son alcanzables por conocimiento" (*mona ta pathé cataleptá*). No pretendemos tratar en este lugar las doctrinas que no sean las éticas, pero en la medida en que éstas se relacionen o expliquen por las demás, daremos una idea compendiosa de aquéllas. Tal hacemos con la gnoseología del Cirenaísmo.

Lo que al respecto, pues, nos dice Sexto Empírico en su obra titulada "Contra los matemáticos"², nos aclara el sentido y alcance de la precitada fórmula de Aristócles.

En primer lugar el escritor escéptico expresa que para los cirenaicos el criterio de la verdad estaba dado por las sensaciones y que éstas son las solas que se alcanzan y son verdaderas. A continuación nos hace ver que, correlativamente con esta doctrina, sostenía que de los objetos que producen las sensaciones, ninguno de ellos puede alcanzarse por el conocimiento o haya alguno que esté exento de engaño. Por consiguiente, es claro que los cirenaicos sostenían un sensismo fenomenista, según el cual lo único que podemos conocer son nuestras propias sensaciones en cuanto se nos presentan a nosotros como lo solo afirmable en el mundo fenomenal. Lo demás, las cosas que puedan corresponder a tales sensaciones, o mejor aún, los fenómenos que son la causa de las mismas, están fuera de nuestros alcances cognoscitivos. Por lo tanto, no podemos

² Adv. Mathem., VII.

asegurar la existencia de un mundo real que corresponda al devenir causa de nuestras afecciones (*pathé*) las que a su vez son también devenir fluyente, son movimiento (*kínesis*) nuestro que es lo único de lo que podemos estar seguros.

Esta interpretación de la posición gnoseológica de los cirenaicos queda confirmada por lo que a continuación de lo citado nos dice Sexto Empírico. Después de haber sentado aquellas doctrinas del Cirenaísmo, trae los ejemplos que utilizaba éste para su comprensión, ejemplos que además, tienen el sabor de una supuesta demostración de las teorías proclamadas. En efecto, decían, podemos afirmar sin temor a mentir inconfutablemente, que vemos lo blanco y gustamos lo dulce, pero en cambio no podemos mostrar que el objeto que produce la sensación, que es su causa, sea él "blanco" o "dulce". Efectivamente, continuaban, es cosa verosímil que podamos tener la sensación de lo blanco por causa de lo no-blanco, de lo dulce por lo no-dulce. Quien, por ejemplo, tiene la visión oscurecida, o bien ictericia, ve todo color amarillo, como quien tiene los ojos inflamados ve todo color rojo, y quien se aprieta un ojo ve doble, y el demente ve dos Tebas en "Las Bacantes" de Eurípides, y se imagina que hay dos soles; pues bien, en todos estos casos es verdad que se tiene la sensación de la cosa como amarilla, o roja, o doble, pero que de ahí se saque que el objeto que produce esa sensación sea amarillo, o rojo, o doble, es falso. De tal manera, concluían, es muy verosímil que tampoco nosotros en general podamos alcanzar otra cosa que no sean nuestras sensaciones. Ahora bien, si por *fainómenon* (fenómeno, lo que aparece), entendemos nuestras afecciones (*pathé*) todos los fenómenos deben calificarse de verdaderos, pero si llamamos *fainómena* a las causas productoras de las afecciones, todos los fenómenos son falaces, e imposibles de ser conocidos. La afección que se produce en nosotros no nos revela otra cosa que ella misma, por donde se saca que en realidad, sólo existen las sensaciones, y todo cuanto le es extrínseco y produce la sensación "quizá exista, pero no se nos aparece". De aquí se sigue que ninguno de nosotros incurre en engaño acerca de las sensaciones de afecciones propias. En cambio, acerca de los sujetos que están fuera de nosotros, nos equivocamos en razón de que nada podemos afirmar a su respecto. Y la conclusión final es la siguiente: Lo que está fuera de nosotros es inalcanzable, siendo como es el alma impotente para alcanzar su conocimiento por tantos motivos.

Concordantemente con esta doctrina, los cirenaicos sostenían, ante el hecho evidente de que todos llamaban o calificaban de blanco o de dulce a ciertas y determinadas cosas, hecho del que podía resultar, indudablemente, una objeción a su teoría agnóstica, que en realidad no hay o se da un criterio conocido común a los hombres, sino sólo se atribuyen nombres comunes en los juicios, ya que todos en común llaman blanco o dulce a alguna cosa, mas no poseen en común nada blanco o dulce: la razón está en que "cada uno alcanza solamente las propias sensaciones". Con esta referencia y argumentación, fundada, como

se ve, en el mismo principio "*mona ta pathé kataleptá*", termina Sexto Empírico su informe acerca de los cirenaicos en el lugar referido. Es, no obstante, lo suficiente para convencernos de que eran sensistas fenomenistas, agnósticos, y en Lógica, nominalistas.

De tal manera, los cirenaicos vienen a continuar una línea filosófica que para nosotros por lo menos, con los datos y fragmentos que tenemos, se inaugura con Demócrito, en su doctrina de la sola objetividad de las cualidades sensibles primarias, y la correlativa subjetividad de las que considera secundarias. Tal línea se continúa, indudablemente, con los sofistas en general, y en especial con Protágoras y Gorgias. Los primeros no pusieron en duda, ni menos negaron, la existencia del mundo exterior, pero sostuvieron doctrinas que importan afirmar que lo singular sensible es insuperable en orden a la Metafísica: para ellos lo único que se puede afirmar sobre las cosas es lo que ellas sensiblemente se nos presenta ser; pero de ninguna manera afirmaron que esto no nos autorizaba para considerar conocidas a aquellas mismas cosas singulares en lo que son y se nos presentan a nuestros sentidos. Sólo la superación metafísica de lo sensible es lo que quedaba en ellos imposibilitada, con la imposibilidad de alcanzar valores universales explicativos de la realidad.

Los cirenaicos en esto se nos presentan bajo la influencia doctrinaria de Protágoras y de Gorgias en especial, continuadores, sin embargo, de la indicada línea ideológica: todo el mundo exterior es devenir fluyente, pero también lo son nuestras sensaciones; aquél interfiere en éstas, mas este flujo que parece obrar sobre otro fluir incesante, nuestras afecciones o pasiones, nos convence de la incorrespondencia entre nuestras sensaciones y el mundo exterior que deviene.

El Cirenaísmo, por consiguiente, viene a terminar esta línea doctrinaria con su fenomenismo que duda, si no la excluye, de la realidad exterior, por la vía del sensismo agnóstico, vía que pronto se agota, pues a diferencia del Cinismo que dura hasta el siglo VI de nuestra era, el Cirenaísmo termina con sus últimos representantes del siglo III a. C.

Queda pues, bien claro que para esta escuela la afección o *pathos* subjetiva individual es lo único que el hombre puede conocer, lo único de que el hombre puede estar seguro y hablar. No es por lo tanto, de extrañarse que para ella la sensación individual sea la norma y regla según la cual el hombre ha de dirigir sus acciones y su conducta, porque en esa sensación individual ha de encontrar necesariamente su fin. Pero ya estamos en la filosofía moral del Cirenaísmo.

3. — Mas es por esto mismo evidente que para Aristipo y sus seguidores la Ética no se aparta mucho de la Física, ya que está tan fundada en lo físico y se le aleja tan poco, que el resultado final, como veremos en seguida es el de una Moral que más parece una sistemática de sensaciones que ciencia normativa de un ser inteligente y libre.

Esta estrecha vinculación, demasiado estrecha, entre Ética y Física resulta sumamente patente con su doctrina ética central acerca del placer (*hedoné*) fin (*télos*) del hombre.

El hedonismo de Aristipo, fundador del Cirenaísmo, está abonado en general por todas las fuentes, en especial por Diógenes Laercio y Jenofonte. El primero, citando a Panecio de Rodas, el estoico, en su tratado acerca de "las Sectas", dice que los cirenaicos hacen del deleite o placer corporal "el último fin del hombre", expresión que pertenezca o no a los de la escuela de Cirene, caracteriza perfectamente la colocación del placer como bien supremo de la vida humana. Por su parte Jenofonte en sus "Memorables" (II, 1), ha descripto a Aristipo como un discípulo de Sócrates respecto del cual éste se siente preocupado en razón de sus desarreglos contra la temperancia llevados al extremo, y cuyas doctrinas hedonísticas lo arrastran a afirmaciones como las siguientes: "de ninguna manera me sitúo entre los que desean mandar, pues me parece que es preciso ser loco de remate, siendo como es grave tarea el procurarse a sí mismo lo necesario, no limitarse a tal cosa imponiéndose aún la carga del proveer a las necesidades de sus conciudadanos. Privarse a sí mismo de tantas cosas como uno desea y colocarse al mando de la ciudad para ser traído a justicia si no se ha hecho lo que ella quiere, ¿no es acaso el colmo de la locura?... Yo por mi parte me coloco entre los que desean llevar la más fácil y más agradable posible de las existencias... Paréceme que hay una vía media entre poder y esclavitud, y por ella trato de caminar. Tal vía no pasa ni por el poder ni por la esclavitud, sino por la libertad, que es el gran camino de la felicidad... Para evitar estos males (los de la sujeción a los poderosos), ni siquiera me encierro en ciudad alguna y soy extranjero en todas partes... Aquellos a quienes se educa para el oficio de rey, donde tú (Sócrates) pareces colocar la felicidad, ¿en qué se diferencian de los que sufren por necesidad, si deben padecer hambre, sed, fríos, vigiliass y soportar voluntariamente todas las demás miserias?...".

Por otra parte, la figura de Aristipo que nos ha sido transmitida por la antigüedad es la del hombre esencialmente gozador de la vida en todos sus aspectos agradables; capaz hasta de ser mesurado y de no alterarse mayormente por carecer de placer, para poder asegurarse una vida placentera; comunicativo, aprovechador de circunstancias, refinado calculador en posesión de una vivaz inteligencia, y de palabra fácil que termina pronto en *parresía*.

Pero, ¿cuál es la razón teórica dada en el Cirenaísmo para fundamentar la doctrina del placer individual como sumo bien del hombre?

Tal razón nos ha sido transmitida por Diógenes Laercio, y estriba en que para el Cirenaísmo el hecho primario y básico de la naturaleza humana está dado por su evidente inclinación al placer y correlativo horror a su contrario, el dolor. "Testimonio de que hemos de mirar el placer como fin último, es que desde muchachos y sin el uso de la razón se nos adapta, y cuando lo disfruta-

mos, no buscamos otra cosa, así como no hay otra de que naturalmente huyamos más que el dolor". "Algunos, por tener trastornado el juicio, pueden no apetecer el placer"³.

Como podemos apreciar, esta sentencia y parecer se acomoda perfectamente con su sensismo. No conocemos sino nuestras propias afecciones (*pathé*) es decir, "pasiones"); por lo tanto, son ellas nuestro guía fundamental, y como por otra parte el placer es lo que requiere como bien propio nuestro mundo afectivo, el placer será nuestra finalidad, nuestro bien sumo. El dolor, en cambio, será "el mal".

Tal es la inevitable consecuencia de haber encerrado, como dijimos, al hombre en el puro plano de lo sensible. Con ello no sólo le quedan vedadas las vías hacia la Metafísica, sino que la inteligencia, la razón, pierde su calidad de conductora y luz para guiar según sus exigencias propias, y queda sometida y reducida a mero instrumento del mundo afectivo, a instrumento de cálculo del placer. Tal el sentido que tiene en definitiva la "sabiduría" de los cirenaicos, como luego diremos.

4. — El Cirenaísmo al hacer del placer (*hedoné*) el fin del hombre, su bien supremo, ha elaborado una teoría especial acerca del mismo, ha trabajado indudablemente en la comprensión de esa teoría y en la defensa contra sus atacantes, que debieron pertenecer, como es lógico pensarlo y nos lo indican también, las fuentes, a los seguidores de Epicuro, cuya doctrina sobre el placer es elaborada con afirmaciones diversas, aunque como es sabido, el epicureísmo representa la continuación doctrinaria y temporal de la línea hedonista.

En la escuela de Cirene la sensación y todo lo que pertenece al mundo afectivo, la afección o *pathos* (pasión), es considerada como *kínesis* (movimiento). Tal afirmación es fundamental en la escuela, y de aquí nace su concepción acerca del placer y su diferencia con los epicúreos.

En efecto, establecían la existencia de dos afecciones o pasiones: el dolor y el placer, y enseñaban que ambas consistían en movimiento. Las dos eran, pues, *kínesis*, pero su diferencia estribaba en que mientras el placer es *leia kínesis*, esto es, movimiento "suave", el dolor, en cambio, es movimiento "rudo o áspero". Por consiguiente, solamente en el terreno del movimiento podrán encontrarse el placer y el dolor. Fuera de ese campo, estamos también fuera, para los cirenaicos, de los conceptos de placer y dolor: entramos en el plano de las cosas "indiferentes", porque escapan, precisamente, a esos dos motores fundamentales de la vida humana. Por ello, la simple privación del dolor no es movimiento y por ende no es placer; como la simple privación de placer no es tampoco movimiento, y, por lo tanto, no es dolor. De aquí, que pensando que el placer es el fin de la vida, el bien sumo del hombre, establecían que tal fin no podía consistir, como creían los epciúreos, en la carencia del dolor, en

³ Las citas de la escuela cirenaica que hacemos pertenecen a Diógenes Laercio, libro II, Aristipo.

una *hedoné katastimaké* (placer en reposo o permanente), en un estado “que nos remueve de todas las perturbaciones”. Tal estado es para los cirenaicos simplemente “como el de quien duerme”.

Vese pues claramente la verdad de nuestra afirmación anterior: la Moral está como colocada en la Física, a la cual pertenece el mundo del movimiento. Aún en la propia teorización cirenaica, las cosas eran así: todo *pathos* es movimiento; el placer es *pathos*; luego, el placer es movimiento. El verdadero placer para el cirenaísmo es la *hedoné en kinesei* (placer en movimiento), como contrapuesto al “placer en reposo”, estado de sueño, impropio del carácter positivo y vital del deleite.

Toda la teoría acerca del placer giraba por tanto, sobre esta cuestión: qué clase de movimiento era el deleite o placer. Ya hemos dicho que para el Cirenaísmo, lo era el “movimiento suave”. Diógenes nos trae la definición que daba Aristipo: “El placer es un movimiento suave que ha brotado en la percepción”: *leia kinesis eis aisthesin anadidomene*. Cuando se excedía de tal especie de movimiento por exceso, digamos así, se convertía por ello mismo en “dolor” porque pasaba a ser “movimiento rudo, áspero” o violento. Lo que por defecto no era ya movimiento, producía para los de Cirene un estado ético asimilable al de los que, en el mundo físico, se hallan entregados al sueño. En consecuencia, la “*hedoné katastematiké*” o “placer en reposo”, no podía ser para ellos verdadero placer, a pesar de la denominación. Diógenes nos informa, en efecto, que “al estado intermedio entre el placer y el dolor lo denominaban “privación de placer” e “indolencia”, y es evidente que atenta su doctrina sobre la naturaleza del placer como movimiento, “el placer en reposo” es un “estado intermedio”.

Ahora bien, por qué el placer es movimiento “suave” para los cireneos, no nos ha sido transmitido. Tendríamos que saber, en realidad, en qué sentido exactamente, llamaban “movimiento” a una afección, para darnos cuenta cabal del alcance de aquel calificativo. Con todo, creemos que se trata de una asimilación o aproximación empírica de los dos conceptos vecinos de “suavidad” y “deleite”, como para el dolor sucede con el de “rudeza” o “violencia”⁴.

Pero lo que resulta cosa clara con los datos que poseemos, es que “el placer se ha de elegir por sí mismo” y que “el fin del hombre es un deleite particular”. Fórmulas con que los cirenaicos expresaban dos importantes aspectos de su doctrina acerca del placer como el bien supremo, derivados en definitiva de su posición sensista. Este bien supremo no era para ellos la vida placentera tomada como conjunto, la “vida feliz”, sino éste y aquel placer individual tal como se presenta al hombre en las circunstancias de su vida. Por otra parte,

⁴ T. Gomperz, en GD, II c. 9 N^o 3, opina que lo que determinó a Aristipo a esta concepción del placer como movimiento suave, encuentra un fundamento racional en la afirmación cirenaica que “un placer no difiere de otro placer”, en cuanto con ella se combaten las afirmaciones apriorísticas de diferencias cualitativas o sea de diferencias de valor entre los placeres.

todo se ha de elegir sólo en razón del placer: hasta “las riquezas no se han de apetecer por sí mismas, sino porque son productivas de deleite”.

Aquella posición sensista tiene, así, dos importantes consecuencias en la ética cirenaica: la primera es que establecen una diferencia entre el placer *télos* (fin) de la vida del hombre, y “la vida feliz”; la segunda, la que recae sobre su teoría acerca de los bienes.

La diferencia entre placer y vida feliz, es derivada directamente del carácter individual y particular del primero: “el fin es un deleite particular —de-cían— pero la vida feliz es un agregado de deleites particulares pasados y futuros. Los deleites particulares se deben apetecer por sí mismos, pero la vida feliz no por sí misma, sino por los deleites particulares”. La razón dada por los mismos cirenaicos nos resulta ahora bien clara: “ni la memoria ni la esperanza de los bienes puede ser deleite”, esto es, ni los placeres pasados ni futuros, “porque el movimiento del ánimo se extingue con el tiempo”. En otros términos, siendo como es el placer movimiento, ha de ser actual, el del momento presente, pues movimiento pasado no existe ya, y movimiento futuro no existe todavía. El vínculo con la concepción sobre el placer-movimiento es pues manifiesto, y la consecuencia, aunque mediata, de la posición gnoseológica adoptada no puede ser más terminante: el placer individual y particular corresponde así a la sensación, la sola conocible, que es también individual y particular.

En lo que respecta a las consecuencias que la doctrina del placer como fin último del hombre acarrea para la concepción acerca de los bienes, esto es, para la agatología cirenaica, según la cual sabemos lo que ha de considerarse como “bien” o “bueno” y como “mal” o “malo”, el Cirenaísmo derívalas evidentemente de su fórmula, anteriormente transcrita: “el placer se ha de elegir por sí mismo”, que vale, en realidad, tanto como decir: sólo el placer es lo apetecible por sí. De tal manera, lo que importa es el placer actual, único verdadero placer, como acabamos de verlo; lo que ha huirse es del dolor, único verdadero mal para el cirenaico clausurado en el mundo de su vida afectiva. Todo lo demás, lo que en sí no es placer ni dolor, ha de buscarse sólo por el deleite: bienes materiales e inmateriales, riquezas y amistades o vínculos sociales.

Tenemos así para el cirenaico, tres grandes categorías agatológicas: el placer, el dolor, y los estados intermedios. Nótese que no decimos: el bien, el mal, y lo que no es bien ni mal. Como el cirenaísmo no sale de la vida afectiva, la cual es mirada además, por su fenomenismo, como puramente subjetiva, lo que cuenta es el efecto humano de las cosas y el mundo, y no las causas de tales efectos. Ya lo manifiesta bien claramente la sentencia que nos ha transmitido Diógenes Laercio: “las pasiones pueden comprenderse, pero no sus causas”.

Todas las sentencias que nos ha dejado Diógenes acerca del Cirenaísmo son lo suficientemente claras en aquel sentido. De aquí que conforme a ellas, podemos establecer como doctrinas ciertamente cireneas las siguientes.

En primer lugar, que si hay algo que no produce ni placer ni dolor, es en sí “indiferente”, como lo es también aún aquello que produce placer pero que en sí es sólo ocasión del deleite, por ejemplo, las riquezas, que según la máxima citada con antelación no se han de apetecer por ellas mismas, sino porque son “productivas de deleites”. En general sucede esto con todas las cosas. Y ello es así sencillamente porque lo único que cuenta en la vida moral como fin “bueno” es el placer subjetivamente tomado. Así también, podemos comprender la doctrina de Hegesías dentro del espíritu cirenaico: aquellos que toman con indiferencia las cosas productivas del placer, son los que consiguen vivir sin trabajo y sin dolor⁵.

Respecto de las cosas inmateriales, poseemos estas sentencias concordantes en todo con lo dicho: “la prudencia es un bien que no se elige por sí mismo, sino por lo que nos proviene de ella”; “el hacerse amigos ha de ser en razón de la propia utilidad, así como halagamos los miembros de nuestro cuerpo mientras los tenemos”. “Ni el favor, ni la amistad, dice Hegesías, ni la beneficencia son en sí cosas de importancia, pues no las apetecemos por sí mismas, sino por el provecho y uso de ellos; la cual si falta, tampoco ellas subsisten”. “La felicidad del amigo, expresaba Anníceris, no se ha de desear por sí misma”.

En segundo lugar, que no ha de hacerse distinción alguna entre placer y placer: “No hay diferencia, decía Aristipo, entre un placer y otro, ni una cosa es más deleitable que otra”. Esta doctrina resulta extraña a primera vista, pero en realidad es perfectamente congruente con las afirmaciones de la escuela: lo que según todas las probabilidades quiso manifestar Aristipo es que no ha de hacerse ninguna diferenciación entre los placeres desde el punto de vista objetivo, vale decir, tomando como criterio de medición o apreciación de los placeres algo que le sea extrínseco al placer mismo. La doctrina acerca de la indistinción ética de las acciones parece demostrarlo.

Tal doctrina, tercera en el orden que llevamos, deriva en realidad de otra que les sirve de fundamento: “nada hay que sea justo, bueno o malo por naturaleza (*fysei*), sino sólo por ley o costumbre (*nomos e ethei*). Por lo tanto, las acciones del hombre no son en sí buenas ni malas para el Cirenaísmo; lo que es bueno o malo son las consecuencias de las acciones. Y se comprende fácilmente: El bien y el mal para la escuela de Cirene, son conceptos referentes únicamente al placer y al dolor, lo único que es “por naturaleza”, y éstos, placer y dolor, son esencialmente “humanos” y fundamentalmente subjetivos, y las consecuencias o resultados de las acciones lo son “para el hombre”. Una

⁵ Aunque Hegesías altere, en razón de su pesimismo, la doctrina cirenaica acerca del placer positivo como fin del hombre, acercándose así a los epicúreos con su doctrina de que no se debe tanto solicitar la adquisición de los bienes cuanto la fuga de los males “poniendo su fin en vivir sin trabajo y sin dolor”, permanece, sin embargo, un cirenaico en el aserto del medio que hay que emplear según él para alcanzar esa finalidad: la indiferencia acerca de las cosas productivas de deleite. Hasta el lenguaje es el mismo, ya que Aristipo habla de la riqueza como también “productivas de los deleites”.

acción vale éticamente así, en cuanto a sus consecuencias para quien la realiza, la acción misma es indiferente desde el punto de vista moral.

Esta peregrina teoría, fruto por cierto también de su sensismo, la encontramos en esta sentencia cirenea, que perteneció a Aristipo: "El placer es bueno, aunque proceda de las cosas más indecorosas, pues aunque la acción sea indecente, se disfruta su deleite, que es bueno". Imposible llevar el hedonismo más allá en la dinámica de su lógica interna: el placer es lo único que cuenta y es el único criterio ético aceptable. De tal manera, la distinción, desde el punto de vista moral, entre "acción" y sus "consecuencias", es absolutamente imprescindible para el Cirenaísmo.

Esta distinción está aplicada en la sentencia según la cual "aunque el deleite se ha de elegir por sí mismo, no obstante, huimos de algunas cosas que lo producen, por ser molestas". De aquí, pues, que existan esta clase de placeres que no son puro placer, porque el dolor, la molestia, están mezclados con él. Estos placeres "impuros", no por la impureza de la acción, sino por la mezcla con el dolor, su contrario, es lo que da motivo al ejercicio de "la sabiduría cirenaica". Es aquí donde la razón ha de empeñarse por buscar "lo bueno", escogiendo, calculando, sopesando todo en la consideración del pasado, del presente y del futuro. He aquí lo que para estos hombres era la prudencia (*frónesis*).

Pero antes de entrar en esta materia de la figura del "sabio" cirenaico, tenemos que tratar todavía, por ser agatológicos, algunos otros temas. Y en primer lugar, el que atañe a la alcanzabilidad de la vida feliz, que parece haber sido ampliamente debatido en la escuela de Cirene; por lo menos así lo dejan sospechar las palabras de Diógenes Laercio, quien al mencionar las opiniones de los distintos representantes de aquella, y conste que lo hace escuetamente, se refiere siempre en todos ellos a esta cuestión.

La doctrina acerca de la alcanzabilidad, o no, de la vida feliz para el hombre, está íntimamente relacionada con la ya referida distinción entre la misma y el placer, individual y particular siempre si quiere ser verdadero deleite, y por otra parte con la apreciación agatológica, en especial la que se refiere a la amistad y a los sentimientos y vínculos sociales ya indicados. En efecto, aquella distinción y esta apreciación son lo que nos explican las diversas aseveraciones cirenaicas.

Si la "vida feliz" se presenta como distinta respecto del fin último del hombre, el placer, es lógico que al mismo tiempo se presente como subordinada a éste, y como no absolutamente necesaria. La vida feliz para el cireneo puede no existir, y él sigue siempre buscando sus deleites circunstanciales. Esto es lo que importa. De hecho él sabe, como Aristipo, que la vida feliz "es difícil" existencialmente, o que "la vida del todo feliz" como habla Hegesías, es imposible, sentencia esta última en realidad igual a la anterior. Nada le

quita ni le pone esto, en verdad a la moral cirenaica. Sólo cuando intervienen otras consideraciones agatológicas, es cuando las soluciones varían en la escuela.

Para Aristipo, para quien la mezcla en los hechos del placer con el dolor queda superada con la “sabiduría” y la “prudencia” del “sabio” la cosa no tiene importancia. Todo es cuestión de que el “hombre de bien nada ejecute contra razón”, ni siquiera cuando le amenacen daños o por otras consideraciones. Aristipo sabe bien “que ni el sabio vive siempre en el placer, ni el ignorante en el dolor, pero sí la mayor parte del tiempo; bien que les basta uno u otro deleite para restituirse en la felicidad”. En definitiva todo es cuestión de subjetividad y de “razón”: de la simple vista u oído, por ejemplo, dice, no nacen placeres “pues oímos sin pena a los que imitan ayes y lamentos, pero con disgustos a los que realmente se lamentan”. “El dolor y el temor, como son pasiones naturales, las siente también el sabio, que a ellas está sujeto”. Pero la inteligencia supera todo esto, es decir, ese cálculo, que tanta importancia tendrá después en el Epicureísmo.

Para Hegesías, en cambio, que introduce su pesimismo, destructor del optimismo de la “sabiduría” de Aristipo, y además de modo especial la *tyche* (fortuna), las cosas suceden ya de otra manera. Ante la vida del todo feliz imposible, “es preferible la muerte”. Y sabemos que por esto mereció en definitiva el calificativo de *peisithánatos* (que persuade a la muerte), ya que aquella preferencia lo llevó a predicar el suicidio. En realidad de verdad, Hegesías es más consecuente con su hedonismo, de cuyas secuelas inevitables dentro de su dinámica se salva Aristipo, introduciendo aquel cálculo, optimista, que no es sino, aunque rudimentario, ejercicio de la razón, siempre beneficioso en sí mismo para el hombre.

Para Anniceris, que acercándose con ello al Epicureísmo, trae una nueva valorización, aunque siempre hedonista en el fondo, del amor y de la benevolencia, con el que la amistad y los vínculos sociales y familiares toman otro cariz agatológico, la vida feliz se torna posible. La amistad, el favor, el honor a los padres y algún servicio hecho a la patria, tiene un fundamento de benevolencia, y por ésta “aún se deben sufrir trabajos, aunque uno tenga por fin el deleite y sienta dolor privándose de él”. “Se deben tomar trabajos por los amigos a causa del amor y benevolencia”. Se ve claramente que aquí ha retomado sus posiciones la “sabiduría” de Aristipo agregándosele una sobrevaloración de los sentimientos altruistas provocada por una especial consideración al “amor y benevolencia”. En realidad, siempre se “tiene por fin el deleite”, y en tal sentido no hemos salido mucho de las doctrinas del fundador de la escuela, quien afirma que “nace también la alegría de cualquier poca prosperidad de la patria o propia”. El hedonismo no ha cambiado; lo que ha variado es la apreciación subjetiva del amor y de la benevolencia con lo que también su valorización agatológica, cosa perfectamente racional en un hedonismo donde todo gira alrededor de la subjetividad individual.

Por otra parte, aun desde otro punto de vista estas “novedades” de Anniceris quedan perfectamente, a nuestro entender, dentro de la manera de concebir el placer que se tuvo en el Cirenaísmo desde los tiempos de su fundador, Aristipo. En efecto, no debemos olvidar que éste hizo del placer, y también del dolor, un “relativo” al estado subjetivo del hombre individual: los ayes, por ejemplo, ni nada que nos entre por los oídos o por los ojos, producen necesariamente dolor o placer; todo depende de nuestra interioridad, v. gr., de saber que aquellos lamentos son reales o ficticios. “El dolor aflige a unos más que a otros” decía también Aristipo. Por ello no nos extraña que Hegesías o que Anniceris cultiven ese “relativismo” en la apreciación de placer y dolor. El primero nos dice, interpretando seguramente la doctrina de Aristipo acerca de la naturaleza del placer, que “nada hay suave o no suave por naturaleza”, esto es, no hay placer, que es como sabemos, *leia kinesis* (movimiento suave) *objetivo*, afirmación perfectamente cirenaica; y continúa: “nada hay suave o no suave por naturaleza, sino que unos se alegran y otros se afligen por la rareza, la novedad o la saciedad de las cosas. La pobreza o la riqueza nada importan a la esencia del deleite, pues éste no es más intenso en los ricos que en los pobres. Para el grado del deleite nada se diferencian el esclavo y el ingenuo, el noble y el innoble, el honrado y deshonorado”. Imposible no ver en estas sentencias la expresión de aquel relativismo subjetivista. Anniceris no pensaba diferentemente con seguridad, al afirmar que el amor y benevolencia producían un placer que superaba en mucho la posible falta de utilidad de las amistades y de los vínculos sociales. Todo es cuestión de hallarse capacitado para “sentir” el amor y la benevolencia, que toman entonces, como ya lo hemos expresado, otro cariz agotológico. Pero estamos siempre dentro de la misma doctrina general, en que lo único *fysei* es el placer y también el dolor; lo demás es sólo *nomos e êthei*.

Un último punto falta por esclarecer: el placer que concebían los cirenaicos, ¿es sólo el corporal o consideraban también placer a los del alma? Evidentemente, dentro de la doctrina de esta escuela tenían que comprenderse también los que llamamos placeres del alma, pues su teoría ética del placer y del dolor ponía en realidad frente a frente dos mundos extremos: el exterior, inconocible, y el humano concebido como una totalidad. Desconocemos las doctrinas psicológicas de la escuela, si las tuvieron en realidad, pero lo que es claro es que desde su punto de vista ético el hombre, todo el hombre, es una sola cosa. Por tanto, no es posible hacer distinciones entre placer y placer: sólo hay uno, el presente, y éste es de la totalidad del hombre. Ya lo deja ver Aristipo: “no todos los placeres o dolores del alma provienen de los deleites o dolores del cuerpo, pues la alegría nace también de cualquier poca prosperidad de la patria o propia”. No obstante ello, es comprensible que estos hedonistas con las doctrinas que venimos de referir, hayan tomado el placer corporal como placer tipo, digamos así. Aristipo mismo nos dice que los placeres

del cuerpo son superiores a los del ánimo, y consta por su vida que rubricó ampliamente con los hechos esta afirmación.

Pero si el placer cirenaico es no sólo el del cuerpo, entendemos que no por ello son menos materialistas, atenta su concepción del placer como movimiento, que parece poner crudamente toda la vida afectiva en el orden físico. Por lo menos, tal concepción induce a creerlo así.

5. La exposición de estas doctrinas nos pone ahora en situación de comprender mejor la “sabiduría” cirenaica y la actitud de su “sabio”.

¿En qué situación se encuentra éste ante la vida? ¿Cuál es la de su opuesto, el “ignorante”? Aristipo nos responde, con su acostumbrada medida, que el sabio “ni vive siempre en el placer, ni el ignorante en el dolor”, **mas añade:** “pero sí la mayor parte del tiempo”. Comprenderemos el por qué inmediatamente. Pero lo que caracteriza la situación anímica y ética del “sabio” es que a pesar de estar también él sujeto al dolor, que es “pasión por naturaleza”, y por ende inevitable, no está poseído por una serie de sentimientos e ideas de las cuales se ha libertado: la envidia, los “deseos desordenados”, y las supersticiones, todo lo cual, manifiesta, nace de la “vanagloria”; por último, el “sabio” se ha librado del miedo a la muerte.

Por su parte, el “ignorante” al carecer de esta libertad conquistada, se halla sujeto a todos esos sentimientos, y con ello, lo más de su tiempo transcurre en el dolor; pero es de notar una cosa que no deja de tener importancia histórica, por cuanto comporta una corrección a la doctrina socrática de la absoluta soberanía de la inteligencia, llevada como sabemos, hasta la identificación de virtud y ciencia; “en los ignorantes se hallan también algunas virtudes”. Indudablemente el temperamento medido de Aristipo ha influido en esta corrección, que nos muestra que la virtud no es el necesario y exclusivo patrimonio del sabio.

No obstante, el sabio es el que ha aprendido “a conocer lo bueno y lo malo”, es decir, ha aprendido a buscar y encontrar el placer y a evitar cuidadosamente el dolor. Para ello, fundamentalmente, el sabio se ha servido de su inteligencia, de su lógos, concretamente de su “prudencia” (*frónesis*); y el ejercicio de ésta le ha valido, al provocar una especie de *egkarateia* o dominio de sí, la libertad respecto de las cosas, aun de aquellas que producen el placer. Está aquí todo el mecanismo de la “sabiduría” cirenaica, que como afirmábamos anteriormente comporta una adulteración de la *egkarateia* socrática y un rebajamiento de la inteligencia, convertida en mero instrumento de cálculo de los placeres.

Bien lo dice ya el mismo Aristipo: “la prudencia es bien que no se elige por sí mismo, sino por lo que de ahí nos proviene”. Todo su valor como todo su papel, consiste por una parte, en guiar en la tarea de “contenerse y de no

dejarse arrastrar de los deleites, sin privarse, desde luego, de ellos absolutamente”, en calcular las molestias y dolores que pueden subseguir al placer mismo; y, por otra parte, naturalmente en la de saber aprovechar el placer presente, que es preciso saber descubrir.

Pero donde más ejerce sus funciones la *frónesis* es precisamente en el dominio de sí mismo, parodia y según dijimos también, del socrático: es necesario libertarse de la fuerza de arrastre del placer mismo, para no ser llevado del deleite al dolor, tan conexo a la mayoría de los placeres. Tal dominio de sí se expresa con la clásica fórmula de Aristipo: “poseo, pero no soy poseído” (*écho ouk échomai*) en otros términos: la “prudencia” me ha libertado de la dinámica dolorosa del placer al que sin embargo, sigo siempre buscando y poseyendo ocasionalmente.

Por ello vemos que aquí, como en el caso de los cínicos, estamos lejos de una moral intelectualista. El recurso a “la razón”, a “la prudencia” no es sino la manera de establecer el más crudo voluntarismo practicista. Con esta diferencia respecto del Cinismo: que éste, puesto en la tarea de intuir el bien copiándolo de sus modelos y paradigmas, comporta un mayor aprecio de la razón misma, una rudimentaria tendencia a la racionalización de la vida, que en el Estoicismo se torna mayor. En cambio, el hedonismo cirenaico representa un rebajamiento casi total de la inteligencia.

Tal degradación de la inteligencia se echa de ver asimismo en la posición antiespeculativa y anticientífica que, como en el Cinismo, hallamos en el Cirenaísmo. Y también, como en aquél, por motivos éticos, a los que se añaden en este caso los gnoseológicos apuntados.

En cuanto a la Física decían que las cosas de la naturaleza no pueden comprenderse, y en lo que respecta a la Lógica, se dedicaron a ella sólo por razón de su uso frecuente, aunque ambas eran perfectamente inútiles desde el punto de vista moral. Lo importante para el hombre es “aprender a conocer lo bueno y lo malo”; el que haya hecho esto, “puede muy bien hablar con elegancia, estar libre de supersticiones y evitar el miedo de la muerte”. Tal es la caracterización cirenaica de su “sabiduría”.

“El progreso en la Filosofía y otras ciencias” que le concedían al sabio según Diógenes Laercio, no puede tener sino un sentido de mejoramiento de la técnica hedonista probablemente en cuanto otorgaban aquella “elegancia en hablar” y discurrir, característica de la “sabiduría” y de la que tanto provecho sacaban para su “arte de la vida”.

Finalmente, hemos de decir que dentro de la evolución sufrida en la escuela misma, Hegesías representa al respecto de la figura del sabio, un acercamiento a Epicuro, mientras Anniceris se aproxima manifiestamente a los cínicos. En cuanto al primero “no tanto solicita el sabio, nos informa Dióge-

nes, la adquisición de los bienes cuanto la fuga de los males, poniendo su fin en vivir sin trabajo y sin dolor, lo cual consiguen aquellos que toman con indiferencia las cosas productivas del deleite". En lo que respecta al segundo, su sabio, más ocupado en los placeres del ánimo, como la amistad y afines, vive lo mismo felizmente, "aunque consiga poco deleite"⁶.

Prof. BENITO R. RAFFO MAGNASCO

⁶ En lo que atañe a Teodoro el ateo, se lo suele poner como perteneciente a la escuela de Cirene, pero es claro que no es propiamente cirenaico ni tampoco cínico, teniendo algo de estas dos corrientes éticas. Por de pronto, parece haber alterado la doctrina fundamental del Cirenaísmo, en cuanto estableció que placer y dolor son sólo "estados intermedios"; puso como télos la alegría (*chára*) y la tristeza (*lype*) diciendo que la primera dimana de la "sabiduría" y la segunda de la "ignorancia". En su agatología son verdaderos bienes "la prudencia" y "la justicia" y seguros males las disposiciones contrarias. Parece por lo tanto, haber reemplazado la preeminencia del placer actual y particular por la posesión de un estado permanente como la "alegría" con lo que se acerca a los epicúreos. Difícil es saber lo que entendía por "prudencia y justicia", pero es harto probable que en todo esto haya una mezcla de cinismo y hedonismo. Sus otras opiniones, acerca de la amistad, del amor a la patria, y de ciertos actos contra justicia, honestidad y decencia, parecen demostrarlo: desprecia la amistad por inútil al sabio, y relativa a la cambiante utilidad en el ignorante; rechazaba el sacrificio por la patria y afirmaba que "la patria es el mundo". Afirmaba que robo, sacrilegio o adulterio no son intrínsecamente malos, sino que "la opinión" los considera tales "para contener a los ignorantes". En cuanto a su ateísmo, tema tan disputado entre los modernos, resulta, en realidad, muy congruente con estas ideas y sobre todo con las gnoseológicas y éticas de la escuela de Cirene.

VISION Y CONCEPTUALIZACION DE LA VERDAD EN FILOSOFIA

IMPORTANCIA DE LA FORMACION FILOSOFICA

I

Quienes son los genuinos filósofos.

—Genios son quienes han llegado a descubrir una verdad o un aspecto suyo, oculto hasta entonces al común de los hombres. La inteligencia logra en ellos una elevación tal que les permite sobrepasar el nivel de la mayor parte de los hombres y alcanzar una cima desde la cual es posible contemplar nuevos horizontes de la verdad eterna e inagotable.

También la filosofía tiene sus genios. Son sus cultores que han descubierto una gran verdad hasta entonces no vista o sólo vislumbrada o los que han aclarado verdades ya develadas bajo una nueva luz y han extendido así los dominios de la Sabiduría.

En este sentido filósofos verdaderamente tales son aquellos que, aun formulando verdades anteriormente descubiertas, las dicen con un nuevo acento, las develan bajo nuevas facetas o devuelven su prístina y fresca vigencia, que esclarece la realidad actual, en una palabra, son los portadores de una nueva y auténtica visión de la verdad para los hombres.

II

Las contribuciones de los grandes filósofos.

—Así Platón pone de manifiesto el valor absoluto del objeto de la ciencia y de la participación ontológica a partir del Bien perfectísimo; Aristóteles centra a la inteligencia en su objeto formal propio: el ser de las cosas materiales desde el cual organiza las diferentes partes de la Filosofía; Santo Tomás devela la raíz última del ser, de esencia y existencia de los seres contingentes en la doctrina de

la participación, desde la Existencia pura de Dios; Descartes y los racionalistas del siglo XVII y XVIII ponen en claro la irreductibilidad del objeto de la inteligencia frente al empirismo; los empiristas de ese mismo tiempo hacen ver el origen empírico de las ideas; Kant reintegra nuevamente la unidad del conocimiento sensible y el inteligible; Hegel subraya la verdad de la inteligibilidad del ser; frente a la inmanencia trascendental de los anteriores, Husserl redescubre la intencionalidad objetiva originaria del conocimiento y Max Scheler la intencionalidad axiológica a la vez que la irreductibilidad del espíritu a la vida material; y actualmente Heidegger se esfuerza por alcanzar la realidad del *ser* que se manifiesta o hace *patente* en la intencionalidad fáctica de nuestra conciencia. Bergson subraya la irreductibilidad de la cualidad a la cantidad y pone en evidencia la esencial diferencia y superioridad de la duración consciente y libre del espíritu sobre la materia inconsciente y sujeta al determinismo.

III

Las falsas conceptualizaciones de los filósofos.

—Sin embargo, no siempre estos filósofos han sabido precisar el alcance de la verdad y, lo que es más grave, no siempre han sabido desentrañarla y descifrar su verdadero contenido, los principios que la constituyen o determinan ni sus consecuencias y, muchas veces, han llegado hasta conceptualizarla mal, a expresarla o interpretarla con nociones que la deforman o desnaturalizan.

Así Platón, descubierto el valor universal y necesario del objeto de la ciencia, lo exagera y deforma al colocarlo en un mundo real de ideas fuera de la inteligencia y fuera de la verdadera realidad del mundo circundante, función abstractiva del intelecto. Aristóteles, que había encontrado el verdadero objeto de la inteligencia en el ser o verdad de las cosas materiales y su Causa primera divina, no sabe fundamentar con claridad la potencia abstractiva de la inteligencia y nos deja perplejos sobre el carácter espiritual e inmortal del alma individual así como sobre el conocimiento y la providencia de Dios sobre el mundo. Los nominalistas y super realistas medievales, tomando unilateralmente ya el carácter individual de la realidad conocida, ya el carácter abstracto de nuestras ideas, llegan, respectivamente, ya a la negación del valor de nuestros conceptos, ya a la afirmación de una realidad única en todos los individuos. Descartes y los empiristas del siglo XVII y XVIII, exagerando ya la irreductibilidad del objeto de la inteligencia frente al de los sentidos, ya el origen sensible de nuestros conocimientos, concluyen, a su vez, bien en el innatismo, bien en la negación de un conocimiento intelectual diferente del de los sentidos. Kant, captando los dos aspectos del conocimiento humano: sensitivo e intelectual, pero desconociendo el papel de la abstracción, no acierta a integrarlo en la unidad de la realidad y los une falsamente en una síntesis a priori de fenómeno y forma, que deja la realidad

fuera del entendimiento, fuera del alcance de éste (*agnosticismo*) y reduce la función del mismo a una *labor* meramente formal o constructiva del objeto a partir del fenómeno. No de otro modo, encontrado el carácter inteligible del ser y su identidad real originaria en el Ser divino, Hegel los identifica en todo su ámbito ontológico llegando a la inmanencia absoluta del ser en una idea única y divina, negando la evidente distinción que media entre nuestra conciencia y la realidad objetiva y la del mundo y de Dios. Husserl reencuentra el carácter intencional originario de la conciencia frente al error del apriorismo kantiano, pero no sabe conducirlo hasta sus últimas consecuencias realistas y viene a dar, al final, en el idealismo trascendental contra el cual se levantara en un principio. Scheler deforma su descubrimiento de la intencional relación entre la vida afectiva y el valor al otorgar al sentimiento y al amor un carácter aprehensivo de los mismos que realmente no poseen y que pertenece sólo a la inteligencia, en función eso sí de la voluntad y del amor. Bergson y Scheler, confundiendo erróneamente substancia con materia, en su noble afán de mantener la irreducibilidad del espíritu a materia, niegan a aquél el carácter substancial y caen, sin quererlo, en el positivismo actualista, al cual expresamente se oponen. Heidegger parece haber reencontrado la auténtica realidad del ser, como potencia del ente en la intencionalidad existencial del “ser-aquí” (*hombre concreto*); sin embargo, no logra desprenderlo del ser del hombre y lo deja apresado en la relatividad de la temporalidad de existencia concreta, dejándonos perplejos si el ser es o no una creación puramente fenoménica del ser de la existencia humana.

IV

Razón teológica de las falsas conceptualizaciones filosóficas

—Cuando se considera cuan pocos son los filósofos que han descubierto una verdad, sin expresarla luego en una conceptualización o sistematización deformante, no se puede menos de comprobar una debilidad de la inteligencia humana, que si bien no le impide llegar a ver una nueva faceta de la realidad, no le permite siempre, sin embargo, formularla y desarrollarla de un modo adecuado.

Esta dolorosa experiencia histórica viene a confirmar la tesis de la Teología, según la cual el pecado original, sin corromper la naturaleza humana, la ha dejado tan debilitada en su vida espiritual que su inteligencia sin la ayuda de la Revelación Cristiana está moralmente impedida de conocer fácilmente y en su integridad las verdades necesarias para organizar la vida humana. Otro tanto habría que decir de la debilidad de la voluntad para el cumplimiento de la ley natural, sin la ayuda de la gracia sanante.

De hecho, vemos como únicamente en algunos filósofos cristianos —en Santo Tomás sobre todo— se ha logrado no sólo la develación o el redescubrimiento de grandes verdades a la luz de la razón —precisamente porque ésta se halla con-

fortada con la Revelación y la Gracia— sino su formulación cabal y su integración en un sistema ajustado a las exigencias de la verdad en todas sus manifestaciones y aspectos.

Porque hay que tener el valor de afirmar que la verdad existe y que no todos los sistemas son igualmente verdaderos, por más que tal afirmación choque con la mentalidad relativista agnóstica acogedora por igual de todas las concepciones filosóficas; y de la cual no están del todos exentos ciertos filósofos que se dicen católicos. Para éstos me remito al vigoroso artículo de Cornelio Fabro, aparecido en el N° 56 de "Sapientia", sobre el Tomismo y las normas de la Santa Sede al respecto.

V

La razón filosófica de las falsas conceptualizaciones filosóficas

Intimamente vinculada a la razón teológica mencionada existe otro motivo que tratamos de explicar: de cómo *una visión cabal de la verdad frecuentemente es deformada por una falsa conceptualización de la misma*. Esta razón es la siguiente: la Filosofía es una ciencia ardua que requiere un largo y cuidadoso aprendizaje y un equipamiento de un instrumental conceptual esmeradamente afinado, es decir, ajustado a las exigencias de la verdad para de-velarla sin deformarla.

Introducirse en la Filosofía sin un conocimiento de la historia de la misma y sin conceptos precisos de las nociones fundamentales y una aprehensión crítica de los principios, conduce inevitablemente a la confusión y al error. Es lo que sucede con casi todos los filósofos que hemos mencionado, pese a su vigorosa, y por momentos, genial inteligencia. Han visto una gran verdad en toda su fuerza, se han extasiado ante ella, pero no han sabido formularla, han carecido de conceptos ajustados para aprehenderla sin deformación y de principios para saber fundamentarla y apoyarla en sus diversas dimensiones y han acabado, por exageración o disminución, por arruinarla total o parcialmente.

VI

Conclusión: importancia de la formación filosófica.

De lo expuesto se deduce la importancia de la *formación filosófica*. Una vocación filosófica abandonada a su propio esfuerzo está expuesta continuamente a ubicar mal los auténticos descubrimientos de la verdad y, por eso mismo, a desnaturalizar su sentido y alcance echándolos a perder con una falsa formulación o conceptualización, según lo acabamos de señalar en algunos grandes filósofos.

Esta genuina formación o iniciación filosófica ha de comprender primeramente un conocimiento profundo de las principales concepciones filosóficas a

través de su historia, realizado desde sus principios, señalando críticamente sus grandes aportes y sus errores, su inicio y desarrollo a través de los autores de una escuela. Este conocimiento hondo y crítico de la historia de la Filosofía que dista mucho de la mera información, confiere a la inteligencia el hábito de discernir el valor positivo y negativo de las diferentes concepciones fundamentales y de los principios que se repiten a través del acaecer humano y que, aplicados unilateralmente, conducen a la deformación de la verdad encontrada. Pero por encima de este conocimiento de la historia de la filosofía y condicionándolo, la formación filosófica debe dar ante todo una comprensión de los principios fundamentales de la metafísica y de sus principales aplicaciones en las diferentes partes de la Filosofía, es decir, debe proporcionar a la inteligencia una visión críticamente cimentada de la realidad desde sus principios metafísicos, para que desde ella, quien tiene vocación filosófica pueda desarrollarla dedicándose a la búsqueda de la verdad, con cierta seguridad de no extrañarse en fáciles caminos sin salida de conceptualizaciones y sistematizaciones unilaterales, las cuales en definitiva disminuyen el alcance, deforman y hasta destruyen del todo la verdad encontrada.

Es cierto que tal formación filosófica no puede sustituir ni crear la vocación e inteligencia filosóficas, pero también es cierto que ella confiere a ésta el instrumental afinado y ajustado a la difícil tarea de develar la verdad oculta, en toda su luz, intrínseca, en sus principios y consecuencias sin deformaciones provenientes del modo de darle forma conceptual y sistemática.

Sin ella, la más rigurosa inteligencia —aún la aureolada con el genio— queda siempre expuesta a malograr sus esfuerzos y hallazgos por la falta de instrumentos nocionales con que poder expresarla, esclarecerla, fundamentarla y desarrollarla sin error, conformes a la verdad.

VII

Misión formativa de las Facultades de Filosofía

Tal formación que enriquece a la inteligencia con los hábitos ajustados a las exigencias de la verdad y la acostumbra así a las exigencias de ésta, disponiéndola a la realización plena de una auténtica vocación filosófica, cuando ésta existe, es la tarea propia de una Facultad de Filosofía; así como, en general, la Universidad no es para crear científicos, artistas y técnicos, sino para ayudar a crear en los que tienen vocación para hacerlo, los hábitos necesarios para alcanzar esa meta con rectitud y facilidad, sin desviaciones, a la vez que enriquecerla con una cultura general para ubicar y enriquecer su propia especialidad dentro de una visión humana y cristiana de la vida.

La Facultad de Filosofía no se ordena, pues, a crear filósofos, sino algo más modesto y fundamental: a formar los hábitos rectos que capaciten a la inteligencia para filosofar bien, para aprehender la verdad oculta del ser en sí

y en sus exigencias, y que le confieren una visión enriquecedora y una habitual ordenación segura hacia la verdad, que, cuando se junta con la auténtica vocación a la Sabiduría —que proviene de los dones donados por Dios— prepara de la manera más eficaz a la investigación filosófica de la verdad en todo su ámbito.

OCTAVIO N. DERISI

NOTAS Y COMENTARIOS

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* El tema de la causalidad ha adquirido una excesiva notoriedad desde la famosa *Unbestimmtheitsrelation* de Heisenberg. Así han proliferado los trabajos que desde uno u otro aspecto —pero especialmente desde la física— han pretendido aclarar el sentido y alcance del principio de causalidad. A ellos se suma ahora M. Bunge con un extenso tratado acerca del lugar que ocupa dicho principio en la ciencia moderna¹. En rigor, ya es un toque de atención que se trate del principio de causalidad en la ciencia, puesto que ésta nada tiene que hacer con la causalidad y sí con el determinismo; pero en “Nota al lector” se pide al mismo no asigne a *causalidad* y *determinismo* la significación usual: de hecho, tiende Bunge a supeditar la causalidad al determinismo. “Tal como se la concibe aquí, la causación es sólo una entre varias categorías de determinación” (p. 17); “el principio causal tiene un intervalo limitado de validez, siendo ni más ni menos que una aproximación de primer orden” (p. 29). Aparte que no aceptamos sea la distinción entre causalidad y determinismo cuestión de definición puesto que la prioridad de *causa* es del orden ontológico y la definición de determinismo implicará de alguna manera a la de aquélla, es inoperante la razón aducida diciendo que “el fundamento racional para considerar a la causalidad como una forma de determinismo y no inversamente, es que la ciencia moderna emplea muchas categorías no causales de determinación o producción legal, tales como la estadística, estructural y dialéctica, aun cuando se las expresa a menudo en lenguaje causal” (Prefacio). Claro es que la ciencia no siempre tiende a hablar explícitamente de causa, aun cuando se exprese en terminología causal, por lo cual también acepta categorías deterministas no causales sino *funcionales*; pero ello sólo implica que *se desentiende* de la causalidad en favor de una *legalidad* que puede manejar cómodamente. ¿Adónde quiere llegar Bunge? Dos o tres citas más y todo se aclarará: “En este libro el principio causal no es ni enteramente aceptado ni totalmente rechazado. Mi intento ha sido analizar el significado de la ley de causación y

¹ M. BUNGE, *Causality. The place of the causal principle in modern science*, Harvard University Press, Cambridge, 1959.

examinar críticamente las pretensiones extremas según las cuales aquélla se aplica sin restricción (causalismo) o bien se trata de un fetiche fuera de moda (acausalismo)" (Prefacio). "Sostengo que ninguna escuela filosófica ha ofrecido nunca una solución provisional satisfactoria al problema del determinismo" (*Ibid*); consecuentemente "la tesis a defender no es la tradicional ni la positivista sino una tercera posición, a saber, que las respuestas a las preguntas ¿por qué? no han menester de ser causales a fin de ser científicas" (p. 282). Dejando de lado los recuerdos que traiga a nuestros lectores una *tercera posición*, en este caso es ella bastante clara: se trata de edificar una filosofía ecléctica desde el plano empirológico. ¿Que puede resultar de ello? Bien, *eso*, lector, es precisamente lo que ocurre. Y si los varios desgraciados intentos que registra la historia de la filosofía de filosofar con mentalidad físicomatemática no bastaran para disuadir nuevas aventuras, aquí tenemos otro de suma y siga. Y lo peor es que esto no sólo es mala filosofía sino que también compromete a la ciencia. Aceptamos que *desde la ciencia empirológica* no es necesario que toda explicación sea explícitamente causal y aun otorgamos, magnánimos, al autor la pretendida hasta él insatisfactoria solución del determinismo, pero rechazamos como un absurdo suicida que no acepte ni rechace enteramente el principio de causalidad. ¡Al menos él mismo es la causa de este indeterminismo! No se puede sino ser causalista extremista, so pena de no poder hacer afirmación alguna. ¿No comprende Bunge que en el orden de producción el principio de causalidad pertenece al orden de los primeros principios, inmediatamente evidentes? ¿Qué es un principio *analítico* y no sintético, como sostiene (p. 39), inmediatamente deducido del principio de razón de ser? Principio este que no es tan peligroso como cree (su aplicación "sin restricciones [...] tanto en cuestiones teóricas como factuales puede llevar a la destrucción misma de la razón", p. 239 *Cave canem*).

La causa es productiva y si puede desechar "la identidad entre producción y causalidad porque tal como nos lo enseña la ciencia, algunas cosas se producen u originan por vía no causal" (p. 47), es precisamente porque se lo enseña *la ciencia*, mala maestra para el caso. Y en este tren fenomenista podrá sostener que "las cadenas causales son un modelo aproximado del devenir real" (p. 147), negando la existencia "de líneas o cadenas estrictamente causales" (p. 133), arguyendo que ellas "existen sólo en nuestra imaginación" (p. 133), hasta llegar a que "la única objeción adecuada que pueda hacerse contra la causación múltiple es su nombre, puesto que no es estrictamente causal" (p. 124); con lo cual concluye que en ciertos casos es legítimo tratar en pie de igualdad causa y efecto (p. 162). Pero una serie de conclusiones erróneas, si bien se explica por un falso punto de partida, no justifica a éste. Si el desarrollo de un pequeño error inicial acaba en uno de grueso calibre, ¿qué no sucederá si ahora se parte de éste! *Todo* ser contingente ha menester de una causa que lo pase del no-ser al ser, que *le dé el ser*, el efecto correlativo. No hay alternativa: o el ser es por sí mismo (Dios) o es por otro: *tertium non datur*; no hay "tercera posición" que valga. Este es, por otra parte, el profundo sentido del *omne quod movetur* que malentiende Bunge. Y de aquí surge también la necesaria polarización entre agente y paciente, entre quien da y quien recibe, polarización que no "es ontológicamente inadecuada" (p. 170-171) ni un "axioma vital para la teología" solamente (p. 175). De allí también que

deba sostenerse que “quidquid est in effectum debet esse prius aliquo modo in causa”, que además de no haber sido “brillantemente ridiculizado por James” (p. 206), es imprescindible si no se quiere hacer provenir el efecto del no-ser.

Es también en esta línea de razonamiento que debe interpretarse el “causa aequat effectum” y no en el crudo sentido en que lo hace Bunge, hasta declarar que ello lleva a la herejía panteísta pues involucra la naturaleza divina de la obra del Creador (p. 204). De todos modos no creemos que el autor rasgue, escandalizado, sus vestiduras; cuando intenta desechar el “causa cessante cessat effectus”, sostiene sea una regla “indispensable para la teología puesto que involucra la necesidad (aun en la era atómica) de un Creador a fin de mantener el universo en marcha” (p. 190). *Risum teneatis?* Khrushchev dijo una vez semejante en ocasión del primer satélite ruso (“Los satélites rusos han demostrado que no hay necesidad de un Dios para fabricar cuerpos celestes”). Pero Nikita podría ser excusado en razón de intereses creados...

Todo esos principios escolásticos son eminentemente filosóficos, *indispensables para una sana filosofía* que quiera captar la realidad última (o primera) de cosmos, para lo cual ha de subir hasta la Causa Primera, que no es un postulado del fatalismo (p. 102), así como no lo es la existencia de efectos, secundarios (*ibid.*), ni es “inconsistente con el principio de razón suficiente” (*sic*, p. 135), ni “la suposición de un primer móvil involucra sólo una *limitación* en el intervalo de validez del principio causal” (*ibid.*). No admitir una causa prima en el terreno natural debe llevarlo necesariamente a un regreso al infinito no dispensable declarando que “es precisamente la existencia de niveles caracterizados por leyes propias y surgiendo discontinuamente en el curso del tiempo lo que nos exime del *regressus ad infinitum* causal, aunque no de todo regreso finito” (p. 136), acotando, muy suelto de cuerpo, que “existe regreso pero no del tipo causal” (p. 137) y que el argumento aristotélico de *Met.*, 944 a, es indefendible salvo en las gnoseologías de Locke o Berkeley! Si habrá vislumbrado el viejo estagirita tan conspicuos defensores...

Todo esto está ejemplificado a voz en cuello lo que significa citar ya sea por interpósita mano o bien aislando del contexto o, lo que es más fundamental, del *sistema*, ciertas frases compendiosas donde ha cristalizado la sabiduría de siglos. Se lamenta ciertamente Bunge del “inmerecido olvido en que han caído los filósofos escolásticos” (p. 107), pero no pasa de un pseudo-piadoso treno pues no le alcanza (¡Qué va!) para salvarse de su propia denostación citar dos o tres pasos de Aristóteles o Santo Tomás, mal aislados y peor comprendidos; y donde se ve que siempre es mejor olvidar que traicionar. Ya decía Napoleón que le bastaba una página escrita para poder condenar a su autor.

En esta vía podrá sostenerse que Aristóteles identificó deliberadamente lógica y ontología (p. 227: ¡Increíble! Pero, en fin, cree el ladrón que todos son de su condición), o hacer de su *materia* “el estéril receptáculo de formas” (p. 175), o acusarle, y con él a sus discípulos, de no “haberse hecho cargo de la necesidad *lógica* de admitir, en todo contexto, una serie de conceptos e ideas inexplicados o primitivos a fin de evitar razonamiento circular. No consideraron a los primeros principios como *hipótesis* a ser eventualmente justificadas a posteriori, siendo supuestas debido a la necesidad de conceder algo al principio de todo discurso; los consideraron como verdades evidentes de por sí

e indemostrables, que habían de ser recibidas sin discusión debido precisamente a su obvia verdad" (p. 233-234). Los primeros principios tienen una necesidad *algo* más que lógica, y desafiamos al autor intente su *demonstración*.

Todo esto que vamos señalando brevemente no tiene sino una raíz (o dos si consideramos el factor *ignoratio elenchi*): hacer filosofía a partir de pobre comprensión de unos pocos principios aislados y para peor con el *habitus* físico-matemático. ¿Más ejemplos? Allá van. ¿Cómo sabe Bunge, al explicar el mantenimiento de la fosforescencia, que "la causa eficiente no ha sido suficiente para *producir* el efecto, sino que simplemente inicia el proceso que a él conduce" (p. 192)? ¿Cómo distingue hasta dónde alcanza la acción de la causa? Es claro que, a pesar de negarlo en varios lugares, la está concibiendo al modo mecanicista. También al ejemplificar con el proceso de radioactividad sostiene que "el hecho que la velocidad media de desintegración sea insensible a todas las circunstancias externas conocidas muestra el alto grado de autodeterminación de este proceso y, en consecuencia, su carácter no causal" (p. 132); aparte que aquella velocidad parece ser afectada en ciertas circunstancias (Brainbridge, Golhaber y Wilson, *Phys. Rev.*, 1951, 84, 1260) y del absurdo de la pretendida autodeterminación (y autodeterminación no equivale a incausalidad), podría redargüirse, con expresión vacua pero grata tal vez al autor, que admite de hecho una causalidad "débil", que se estaría en presencia de una causalidad "muy fuerte". Y no podría negarse que esto también *explicaría* aquella inercia sin hablar de autodeterminación de procesos que nada tienen que hacer con él; decir que "en unos pocos pero importantes casos se ha reconocido la autodeterminación como propiedad de *toda* clase de existentes, no sólo como cualidad de seres humanos conscientes (y preferiblemente sanos)" (p. 181) y ejemplificar esta sorprendente declaración ¡con el diferente movimiento que adquiere un cono o un cilindro al ser impulsados (Crísipo)! es el colmo del absurdo, que no se salva —¡qué iba a hacerlo!— ni restringiendo el alma a sus funciones psíquicas (p. 181).

"La causación estricta y pura no opera en ningún lugar ni nunca. La causación opera aproximadamente en ciertos procesos limitados en espacio y tiempo y aún así, sólo en aspectos particulares. Las hipótesis causales no son más (ni menos) que reconstrucciones burdas, aproximadas y unilaterales de la determinación; son a menudo totalmente dispensables, pero a veces son adecuadas e indispensables" (p. 337-338). ¡*Finis coronat opus!* No podemos sino recordar la oportuna admonición de Apeles al desorbitado zapatero.

* "He hablado de ciencias, en plural, no sólo porque son ellas manifiestamente plurales sino aún más debido a que la CIENCIA es la Vaca Sagrada de la idolatría del siglo xx, de la cual procura el adorador su mágica leche (dulce o agria) y otros mágicos productos bovinos. Uno de ellos es el MÉTODO CIENTÍFICO. Quien ha logrado efectuar exitosamente una o dos investigaciones especializadas piensa estar por ello habilitado para pontificar en general acerca de las cosas" (p. 2). Estas palabras de Ritchie dan la pauta de la intención de su obra²: oponerse a la miopía del científico que pretende absorber tiránicamente toda la realidad bajo su férula. Pero la oposición del autor no con-

² A. D. RITCHIE, *Studies in the history and methods of the sciences*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1960.

siste propiamente en *negar* lo extralimitado de esta visión: lo hace, sí, pero a través de la *afirmación* de todo lo que la trasciende.

Ha elegido para ello el desarrollo histórico-conceptual de las ciencias según una secuencia de estudios separados pero intencionalmente reunidos a través del tema dominante. En un desarrollo muy equilibrado, ciencia y filosofía aparecen bien poseídas por Ritchie, junto a una erudición disimulada por el estilo agradable que atrae al lector, haciéndolo insensiblemente cómplice de las ideas expuestas. Muchos son los motivos meritorios de la obra, siendo el principal la posición definidamente antropocéntrica (consecuentemente antropocéntrica) del autor, que lo lleva siempre a valorar más al hombre que a la ciencia misma: la ciencia se la ha hecho el hombre para sí, para su servicio (aun intelectual) y no para servirla. De allí que Ritchie centralice varios de sus estudios en un nombre representativo clásico: "Elementos de geometría: Euclides"; "Elementos de astronomía: Aristarco"; "Elementos de física experimental: Arquímedes"; capítulos que, opinamos, son los más logrados dentro de un conjunto homogéneo (otros: "Precientífico y científico"; "Orden en el mundo físico"; "Desde la alquimia a la química experimental"; "Orden en el mundo orgánico"; "Orden humano"; "Cosmologías").

Podría señalársele a Ritchie cierta acritud con relación al tipo de científico que critica, pero la verdad es que la descomedida actitud de ese "prototipo del hombre-masa" que diría Ortega, provoca a veces tal reacción. Y si alguien quiere ver una intencionada secuencia entre las dos obras hasta ahora comentadas, nos permitimos señalarle que está equivocado, pero que tiene razón.

* Consecuente con la norma "mejor que decir es hacer" Madden edifica su *introducción a la filosofía de la ciencia*³ a través de *textos* seleccionados de conocidos autores en el terreno científico-filosófico y según siete temas claves: "El sentido de la ciencia" (Wright, Hempel-Oppenheim, Copi, Cohen-Nagel, Whitehead); "Problemas filosóficos de la física" (Kant, Hempel, Einstein, Frank, Reichenbach, Körner); "Biología y ciencias del hombre" (Hall, Nagel, Spence, Shoben, Abel, Mandelbaum, Becker); "El significado de su causa y *ely*" (Ewing, Hume, Ducasse, Mill, Chisholm, Bermann); "Nociones de probabilidad" (Laplace, Venn, Lenz, Carnap, Ayer); "El enigma de la inducción" (Mill, Pierce, Lenz, Strawson, Madden, Russell); "Ciencia y valores" (Cassirer, Madden, Dewey, Rader, Rudner).

La selección —aceptando el contenido que quiere dar Madden a la disciplina— es buena y bien ordenada, guardando relación los textos dentro de cada capítulo. Y si bien siempre bregamos por la asidua recurrencia a las fuentes como método inmejorable para introducir al alumno en sus temas de estudio, creemos también que el aspecto pedagógico ha de extenderse a algo más que a una inteligente selección: esto es, ciertamente, importante pero mucho más lo es *conducir* o *acompañar* al insipiente a través de esa selva para él intrincada, señalándole los mojones fundamentales por donde pueda salir adelante. Téngase en cuenta que casi nunca los *textos* que se agregan han sido escritos para principiantes. En este sentido la obra de Madden es floja: sus *Introduc-*

³ E. H. MADDEN, *The structure of scientific thought. An introduction to philosophy of science*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1960.

ciones a cada capítulo no llegan a ser suficientes, y su *Epílogo* (una página y media) no alcanza a completar el panorama presentado fragmentariamente. Es de destacar la total ausencia del pensamiento tomista, aun en la bibliografía general, bastante amplia por otra parte.

* Volumen importante es sin duda este que reúne los *Proceedings of the Institute for the History of Science*, de la Universidad de Wisconsin⁴. La historia de la ciencia es una disciplina que goza de muchos y buenos cultores; prueba de ellos los nombres que ha podido reunir el profesor Clagett, cubriendo un total de dieciséis trabajos.

El período de la "Revolución científica" es el más asiduamente estudiado, iniciándose con los trabajos de carácter más general de Hall ("The scholar and the craftsman in the Scientific Revolution") y G. de Santillana ("The role of art in the scientific Renaissance"), en tanto que se ocupan de la metodología nueva Crombie ("The significance of medieval discussions of Scientific Method for the Scientific Revolution") y Clark ("The Philosophy of Science and the History of Science"), especificando Dijksterhuis ("The origins of classical Mechanics from Aristotle to Newton") y Price ("Contra-Copernicus: a critical re-estimation of the mathematical planetary theory of Ptolemy, Copernicus and Kepler") los dos problemas clásicos de la mecánica y la astronomía. Los dos trabajos que siguen inmediatamente nos parecen un poco fuera de lugar (Stimson, "The place of the history of science in the Liberal Arts Curriculum", Guerlae, "History of science for engineering students at Cornell") pudiendo haber quedado el tema de la enseñanza para el final. Salvada esta discontinuidad, Gillispie ("The *Encyclopédie* and the Jacobin philosophy of science: a study in ideas and consequences") estudia las relaciones entre enciclopedistas y jacobinos en el borrascoso medio de la revolución francesa en un largo y documentado artículo, tema que completa Williams ("The politics of science in the French Revolution") con conclusiones a veces opuestas a las anteriores. Con esto acaba el ordenamiento *cronológico* de temas. A continuación aparece una serie de temas más específicos de la ciencia; así, el tema de la conservación de la energía (Kuhn, "Energy conservation as an example of simultaneous discovery") y su relación con el concepto de carga eléctrica, que desemboca, según Cohen ("Conservation and the concept of electric charge: an aspect of philosophy in relation to physics in the nineteenth century") en el de la relación entre ciencia y filosofía. Los dos siguientes trabajos se ocupan de aspectos biológicos (Wilson, "Biology attains maturity in the nineteenth century"; Greene, "Biology and social theory in the nineteenth century: A. Comte and H. Spencer"). Finalmente, es tarea de Smith y Boas respectivamente, desarrollar los temas acerca de la estructura de los metales ("The development of ideas on the structure of metals") y de la materia ("Structure of matter and chemical theory in the seventeenth and eighteenth centuries").

Repitamos sobre la importancia de este volumen, muy homogéneo en cuanto a la calidad de los trabajos recogidos y más significativo aún con rela-

⁴ *Critical Problems in the History of Science*. Proceedings of the Institute for the history of Science at the University of Wisconsin, sept. 1-11, 1957, edited by M. Clagett, The University of Wisconsin Press, Madison, 1959.

ción a la confrontación de opiniones tanto de relatores como de participantes en las discusiones que siguen a cada exposición. Podrá notarse inmediatamente la ausencia de temas de la ciencia actual, pero a estar con Clagett es muy reducido el número de investigadores de las últimas décadas de la ciencia. No queremos dejar de señalar la sobria y elegante presentación editorial (sobriedad que se extiende hasta el precio del volumen).

* Dos obras fundamentales de D. E. Smith sobre matemáticas tenemos entre manos. La primera es una muy completa *historia de las matemáticas*⁵, en dos volúmenes.

En el primero desarrolla la historia *cronológica*, esto es, desde las matemáticas prehistóricas, (con todas sus dudas incluso con relación al momento en que debe situarse su origen) hasta alcanzar las postrimerías del siglo pasado, pasando por los distintos períodos articulantes, los nombres más representativos (Escuela de Alejandría, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Apolonio, Eratóstenes, Ptolomeo, Diofantes, etc., etc.) y los antiguos países clásicos (China, India, Babilonia, Egipto, Grecia).

En el segundo volumen son las distintas ramas de las matemáticas quienes ocuparán al autor. Así tienen sus respectivos capítulos la aritmética, logística de los números naturales, mecanismos de cálculo, números artificiales, geometría, álgebra, ciertos antiguos problemas típicos elementales, trigonometría, metrología y cálculo.

En conjunto, dos macizos volúmenes con unas 1300 páginas en total, profusa y valiosamente ilustrados, muy especialmente con respecto a las reproducciones de manuscritos, textos y cuadros. Las notas aclaratorias, así como las numerosas ejemplificaciones a través de problemas tanto clásicos como de matemáticas recreativas y los "Tópicos para discutir" a fin de cada capítulo, sumado todo a una indudable erudición, hacen de esta historia una obra de atractiva y provechosa lectura.

* La segunda obra de Smith es digno complemento: su *Source Book in Mathematics*⁶ constituye una amplia colección de textos (60 en total) abarcando los campos de los números (textos de Recorde, Stevin, Dedekind, Euler, Bernoulli, Gauss, Napier, etc.); del álgebra (Cardano, Gauss, Abel, Bernoulli, Leibniz, Fermat, etc.); de la geometría (Desargues, Pascal, Feuerbach, Saccheri, Lobachevsky, Bolyai, Descartes, Riemann, Monge, De Moivre, etc.); de las probabilidades (Fermat, Pascal, Legendre, etc.); del cálculo, funciones y cuaterniones (Cavalieri, Fermat, Newton, Cauchy, Bessel, Hamilton, etc.). Las breves *introducciones* a cada artículo así como las *notas* aclaratorias, contribuyen a la comprensión de este amplio panorama, complemento indispensable *vivificante* de la *Historia* previa.

* La moderna y orgullosa química ha de reconocer, mal que le pese, la paternidad alquímica como humilde y remoto origen. Pero de la alquimia habrá que desglosar de lo ridículo y charlatanesco —que tan bien caricaturi-

⁵ D. E. SMITH, *History of Mathematics*, Dover, New York, 1958, dos vols.

⁶ D. E. SMITH, *A source book in Mathematics*, Dover, New York, 1959, dos vols.

zaran Chaucer y Ben Jonson— lo que de real intento de saber contenía el trabajo de quienes seriamente quisieron comprender y manejar los íntimos secretos de la materia. Obra de selección para la cual muy bien aquilatado está Read⁷, conocido químico e historiador (y fino escritor) de la química. Su actual obra intenta interesar al profano en los problemas químicos, preocupándose en presentar una exposición científica que logre hacerle captar vívidamente —humanamente— el origen y desarrollo de la ciencia “más romántica de todas las ramas científicas (...) que ha hecho donación a sus actuales adictos (cosa que ni siquiera ellos conocen) de una herencia cargada de riqueza humana y humanística” (Prefacio). (Entre paréntesis, esto constituye una clara acusación contra nuestras facultades de química.) Así, partiendo desde los más remotos antecedentes acerca de los estudios griegos (Demócrito, Aristóteles) llega, por el desarrollo de las teorías alquímicas, hábilmente desentrañadas separando “cabritos y ovejas”, hasta el “Canto del cisne de la alquimia” y el surgimiento de la moderna química con los trabajos de Black, Scheele, Priestley, Cavendish y toda la serie de nombres célebres ya más conocidos.

La obra, como todas las de Read, es muy atrayente y está elaborada con materiales de primera mano. Sin embargo, no queremos dejar de apuntar algunas breves críticas. Es un error bastante común pero no por ello disculpable, el que repite Read al hacer sostener a Aristóteles la continuidad de la materia y su capacidad de división al infinito: la verdad es que el Estagirita ha sostenido —y sus discípulos han aclarado— la teoría de los *mínima naturalia* y la consiguiente subdivisión limitada de la materia; así como tampoco es cierto que fuera imposible para los filósofos griegos la unión de dos contrarios (p. 19): la necesidad de *contrariedad* —así como de subdivisión física— es exigida por Aristóteles para poder lograr mixtión. Y no nos podemos detener a analizar de por fino estas teorías, pero es cierto que la célebre teoría de Dalton es más aristotélica que democrítea, contra lo que sostiene el autor (p. 132). Apuntemos, además, que las palabras de Paracelso según las cuales “el grano y toda semilla vegetal, cuando se echa en tierra, debe descomponerse antes de poder germinar” no es cita de un error medieval común (p. 30) sino producto de una observación que vale todavía hoy, aun cuando la podamos expresar en términos más técnicos. Y si bien Read no intenta ser filósofo, no podemos pasar por alto que en realidad fue *un poco antes* de Descartes cuando el hombre estableció una distinción rigurosa entre materia y pensamiento (p. 23).

Otros errores menores: creemos se trata de un error de imprenta decir que “el primer registro que se conoce de la Tabla Esmeralda no salió a la luz pública hasta 1923” (p. 21), dado que la famosa *Tabula Smaragdina* tuvo amplia difusión en la Edad Media europea; en p. 82 debe corregirse la fecha de la *Alchymia* de Livabius: debe decir 1597 y no 1957; en p. 23, el principio salino paracélsico debe ser de *ininflamabilidad*; debe ordenarse el título del capítulo VIII.

* De mayor alcance es la obra de Stillman⁸. En un denso volumen de más de 500 páginas desarrolla la historia de la alquimia y de la química primitiva, arrancando desde los más antiguos conocimientos prácticos de la rudimen-

⁷ J. READ, *Por la alquimia a la química*, Aguilar, Madrid, 1960.

⁸ J. M. STILLMAN, *The story of alchemy and early chemistry*, Dover, New York, 1960.

taria tecnología química hasta alcanzar la época de Lavoisier y su revolución científica, pasando por el estudio de los manuscritos más antiguos, con sus complicadas "recetas", muchas de ellas sorprendentemente precisas; las primeras teorías sobre la materia y sus cambios, donde plantea la duda acerca de la dependencia hindo-griega (así, el sistema Vaiseshika de Kanada parece ser varios siglos anterior a Demócrito); los primitivos alquimistas; la Edad Media; etc., hasta la química neumática y Lavoisier.

Obra compendiosa, de agradable lectura, es especialmente valiosa por la constante recurrencia a las fuentes. Sin embargo, se encontrará en Stillman los errores tan frecuentes con respecto a Aristóteles, como el de la subdivisión al infinito de la materia y el problema del modo de existencia de los elementos en la combinación. Por otra parte, es curioso que el autor, tan cuidadoso en la cita directa, sólo nombra del Estagirita y en la bibliografía general, una edición alemana del pseudo-Aristóteles, *Das Steinbuch des A.*

APÉNDICE. — En este *apéndice* comentaremos brevemente obras que si bien interesarán al lector especializado, tienen en general carácter secundario en cuanto a su contenido filosófico-científico.

* Geogénesis, biogénesis y antropogénesis, todo ello en 300 páginas, constituye una condensación que puede ser agobiadora para el lector. Sin embargo Carrington⁹ lleva la empresa a feliz término en cuanto su exposición es agradable y noticiosa, sin cansar pero sin conceder demasiado reposo a la atención del lector (así, p. ej., en su recurrencia sistemática a la nomenclatura técnica, debidamente aclarada). La amenidad del relato y la profusión de ilustraciones contribuirán a su aceptación por parte del lector común. Pero también para beneficio de éste anotemos que el autor profesa un evolucionismo ingenuo (e insuficiente como explicación), que lo lleva —una vez rechazada la idea de Dios creador (p. 78)— a antropomorfizar en expresiones tales como: "El fracaso del *Stegosaurus* para seguir viviendo más allá del final del Jurásico fue un alerta [¿Para quién?] sobre la inutilidad de concentrar todo el poder en el tamaño en lugar de hacerlo en el cerebro" (p. 183); "más tarde se descubrió [¿Demasiado impersonal!] que la concentración sobre la velocidad y la agilidad era de gran valor en la supervivencia" (p. 132); exceptúa de los cristales "posiblemente la memoria y la inteligencia" (p. 79). Y donde ya desbarranca irrisoriamente es —era previsible— en el c. xxvi: "Ciencia, arte y religión", al exigir que "tanto el arte como la religión deben tomar los puntos de vista de la ciencia si es que van a lograr el conocimiento completo por el que luchan", dando así la pauta de un trasnochado cientismo y una miope valoración de temas trascendentales.

* Un nuevo libro de Gamow y un nuevo motivo de regocijo para el lector. *Materia, tierra y cielo*¹⁰ es, indudablemente, una muestra más del cabal "ins-truir deleitando" a que está abocado desde hace años el autor. Desde el cos-

⁹ R. CARRINGTON, *Vida de la tierra*, Cía. General Fabril Editora, Buenos Aires, 1960.

¹⁰ G. GAMOW, *Matter, earth and sky*, Prentice-Hall, New Jersey, 1958.

mos "normal" de nuestra experiencia cotidiana, con sus fenómenos captables por la mecánica clásica (la materia "ordinaria", las leyes mecánicas, ondas, calor, electromagnetismo, luz), hasta el macrocosmos "de los grandes números", nuestra tierra, litosfera, hidrosfera, atmósfera; el sistema planetario; el sol y las estrellas; cosmologías), pasando por el microcosmos "de los pequeños números" (desde la química, inorgánica y orgánica, hasta el descubrimiento de la naturaleza eléctrica de la materia y las físicas atómica y nuclear), por todo ello nos pasea Gamow como brillante y erudito cicerone. La obra es amplia, magníficamente impresa y abundantemente ilustrada, sea con reproducciones fotográficas muy claras como con los oportunos y graciosos "dibujos del autor", a que nos tiene acostumbrados. Y contamos desde ya con el reconocimiento del lector que siga nuestro consejo y se decida a su lectura.

* Continuamos con los trabajos puramente científicos. La obra de Krauskopf y Beiser¹¹ constituye un estudio simple pero serio y comprensivo de los fenómenos físicos y químicos desde una perspectiva puramente científica. En 24 cc. (500 pp.) aparecen los temas que van desde el estudio del sistema solar y de los fenómenos de fuerzas, movimientos, gravitación y energía; pasando por el análisis de los estados sólido, líquido y gaseoso; las leyes fundamentales de la química y la concreción de la Tabla Periódica; los fenómenos electromagneto-ópticos hasta desembocar en las estructuras atómica y nuclear, volviendo a la química provistos ahora de las nociones anteriores, que permiten una más profunda explicación de estos fenómenos químicos. Todo esto conduce a estudiar geológica y geoquímicamente nuestra tierra, tanto exteriormente (litosfera, hidrosfera y atmósfera) como interiormente, y aun su historia, para de aquí saltar al sol, estrellas y, en fin, la estructura y evolución del universo todo.

Seramente escrito, abundantemente ilustrado y atractivamente editado, con clara preocupación didáctica, creemos que constituye un ejemplo de texto *funcional*, que el lector utilizará con agrado. Y no podemos menos que traer a colación los misérrimos "manuales" con que se quiere hacer estudiar a nuestros alumnos secundarios, manuales que merecen, con toda razón, la repulsa unánime tanto por su servil adaptación a un "programa", como por su pedestre tipografía. Cuando se ponga en marcha la "revolución modernizadora", será bueno que sus propulsores no pierdan de vista esta obra (así como la anterior de Gamow).

* La investigación científica moderna exige, junto a la técnica experimental, un compañero indispensable, el instrumental de laboratorio, cada vez más exquisitamente delicado y complejo. Esto es cierto muy especialmente de esa ciencia-puente que es la físico-química, y Trillat¹² se encarga en su exposición de aclarar los principios y virtudes de algunas de aquellas técnicas instrumentales, utilizados en el análisis de la constitución de la materia. Así aparecen capítulos dedicados a la micrografía por rayos X, micro-radiografía y radiografía electrónica, microscopia electrónica y muy especialmente el problema de la difracción de partículas (electrones y neutrones), importante fenómeno pro mecánica ondulatoria. La exposición es clara, bien documentada y ampliamente

¹¹ K. KRAUSKOPF and A. BEISER, *The physical universe*, McGraw-Hill, New York, 1960.

¹² J. J. TRILLAT, *Exploring the structure of matter*, Interscience, New York, 1959.

ilustrada, especialmente en el caso de las nítidas fotografías, y si bien podrá ser un poco arduo a nuestros lectores seguir detalladamente un desarrollo que no es de vulgarización, no obstante creemos que podrá captarse suficientemente la problemática del científico experimental. En un apéndice sobre "El sentido estético y la investigación científica", sostiene Trillat que "la apreciación estética es indispensable para la ciencia como para el arte: la belleza de las teorías de los fenómenos, de aparatos y laboratorios son sólo reflejos y consecuencia de la belleza que nos ofrece Natura cuando estamos preparados para cometer la falta de ser investigador o explorador".

J. E. BOLZAN

BOLETIN DE FILOSOFIA MORAL

Es conocida la oposición que divide a filósofos morales y axiólogos de habla inglesa en "naturalistas" y "no-naturalistas", según la caracterización corriente de sus respectivas concepciones sobre la índole del valor, interpretado en el primer caso como un fenómeno "natural" o social susceptible de ser observado y analizado como cualquier otro fenómeno de este tipo o bien concebido, en el segundo caso, como un fenómeno peculiar o *sui generis* no reducible a instancias "naturales". Con esta oposición se entrecruza la que existe entre "empiristas" y "formalistas" según que pretendan encontrar la esencia del valor en la experiencia propia de las ciencias empíricas —sean naturales o sociales— o en una experiencia ontológica o en una experiencia fenomenológica, o bien afirmen que esa esencia se halla en la estructura de los juicios estimativos o en el método científico, sea que en este último caso se piense en el método de las ciencias naturales sea que se aluda a un método sólo análogo a aquél¹. En esta discusión interviene Robert S. Hartmann, miembro investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, proponiendo una teoría formal de tipo no-naturalista², en la que se sigue el programa de H. Margenau de usar el método de la ciencia sobre un tema *sui generis* y de carácter no-natural, a saber, el tema del valor. El objetivo principal de su libro es ofrecer consideraciones preliminares y fundamentales acerca de la axiología científica y por ello sus referencias al valor moral y a la ética, aunque frecuentes, son ilustrativas y provisionales más bien que sustanciales y definitivas³ (p. 11).

Para Hartmann se trata de promover la transición desde la filosofía a la ciencia en el campo del valor. Esta transición de filosofía a ciencia se ha cumplido ya en el campo de los fenómenos naturales; es decir a la filosofía natural —comprende para el autor la física aristotélica, la alquimia, la astro-

¹ Sobre estas distinciones vid. ROBERT S. HARTMANN, *El conocimiento del valor*, en *Dianoia*, Anuario de Filosofía, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 105-141. Indudablemente las denominaciones utilizadas, sobre todo las de la segunda distinción, presuponen un contexto sistemático. En particular, los términos "empirista" y "formalista" corresponden a un contexto neokantiano.

² ROBERT S. HARTMANN, *La estructura del valor*, Fundamentos de la axiología científica, Fondo de C. Económica, México, 1959, p. 334.

³ Son estas referencias las que motivan la inclusión de este libro en el presente boletín de filosofía moral.

logía, etc. [sic!] (p. 96)— ha sucedido la ciencia natural gracias a la construcción de una superestructura —la de las matemáticas— que es formal y universal y contiene todos los posibles marcos de referencia para esa ciencia natural y sus divisiones —física, química, biología, etc.— y sus subsecciones. Las matemáticas, construidas sobre axiomas simples y articuladas sistemáticamente, constituyen la lógica de las ciencias naturales y definen estas ciencias y su contenido. Este es el sentido de la revolución galileana, proseguida y ampliada en los diversos dominios de fenómenos naturales por las grandes figuras de la ciencia moderna. Mas esta revolución no se ha cumplido aún en el campo del valor —o de los valores, equiparados por el A. a los “fenómenos morales” (p. 47). — La filosofía moral —abarca para Hartmann la metafísica, la ética, la estética, la lógica⁴ y la epistemología (p. 30; cf. pp. 67, 76-96)— no ha evolucionado hasta convertirse en ciencia moral (p. 47). “La filosofía moral es a la ciencia moral lo que la filosofía natural a la ciencia natural, i. e., lo que la alquimia a la química” (p. 29). Corresponde, por tanto, colocarse en oposición a la filosofía del valor, cuyos rasgos, tendrán que aparecer “como alquimias y astrologías del valor en comparación con las futuras químicas y astronomías del valor” (p. 25). En el caso particular de la ética el A. estima que lo que hoy se entiende por tal es todavía filosofía —ética filosófica— y que es preciso lograr su transición a la ética científica, de la que G. E. Moore ha escrito los “prolegómenos” (p. 58; cf. p. 72, donde el A. expone extensamente la oposición entre los dos tipos de ética)⁵. El problema consiste, entonces, en saber cómo es posible una ética científica (p. 38; cf. p. 36), lo que exige conocer previamente cuál es la estructura de la ciencia en general y no sólo la de la ciencia natural, que es sólo una clase de ciencia (p. 194 y *passim*). Para responder a esa exigencia el A. se inspira en la filosofía epistemológica de Cassirer y de sus sucesores, principalmente S. Langer (p. 125 y *passim*) y sostiene que “es concebible cualquier clase de ciencia que dé cuenta de cualquier conjunto de fenómenos en términos de cualquier marco de referencia formal, siempre y cuando que este marco de referencia sea lógico” (p. 194). La misma noción de ciencia en general aparece en otro pasaje: “una ciencia, pues, tiene una estructura compleja que consiste en *teoría* y *práctica*, en relaciones formales y observaciones materiales. La coordinación de ambas es, hablando estrictamente la ciencia” (p. 105). La ciencia es así más bien un método pero *un método puro* (p. 209 in fine), pues sus términos y sus relaciones son formales, es decir, lógicos, sintéticos, contruidos y sistemáticos, y ligados a la función simbólica de la mente humana (*passim*; vid. p. 109; p. 136-137; 214-215; 122-123). Son estos caracteres, principalmente el que consiste en

⁴ La lógica es incluida en p. 30 y en p. 76 entre las disciplinas filosóficas que pertenecen a la “filosofía moral”, mas en el gráfico de p. 96 figura como la disciplina (científica?) fundamental.

⁵ No carece de ambigüedad la determinación del sentido de ética, en razón principalmente de la excesiva amplitud atribuida al término moral cuando se aplica p. ej. a la filosofía moral (vid, supra) o a los fenómenos morales (= valores). Véase p. ej.: a) p. 28 “...la ética o la filosofía moral; b) p. 30 “...si estas disciplinas filosóficas (la metafísica, la ética, la estética, la lógica y la epistemología), especialmente la ética, pueden desarrollarse hasta convertirse en una ciencia moral...”, c) p. 96 gráfico; d) p. 310 donde la Etica aparece como distinta de la Etica social. La nota 4^a de p. 57 no resuelve la ambigüedad, pues el término filosofía moral no coincide esta vez con el de p. 30 o con el de p. 96. Sobre esta ambigüedad, cf. infra mi apreciación del libro.

corresponder a un pensamiento simbólico sintético (137), los que permiten la *precisión* del conocimiento científico⁶ “la única forma de conocimiento preciso que poseemos” (p. 109. Cf. “Sólo con conceptos constructivos puede uno estar absolutamente seguro de que contienen todo lo que contiene su referente, pues estos conceptos contruídos se originan junto con, y en realidad son, aquello a que se refieren. Poseen precisión completa, puesto que son creaciones de la propia mente humana más bien que abstracciones” p. 123. Vid. también p. 136, 138). Y es también el uso de conceptos sintéticos —lógicos, formales— lo que diferencia la ciencia de la filosofía, limitada a conceptos analíticos —materiales— (p. 46-47). “Así está fuera de toda duda que la diferencia entre filosofía y ciencia se define mediante la diferencia entre las abstracciones derivadas del mundo del sentido común y las construcciones de relaciones ideales aplicables a ese mundo” (p. 138). Mientras que la filosofía corresponde a los niveles inferiores, analíticos de la ciencia, ésta sólo se constituye cuando dispone de conceptos sintéticos, en particular de conceptos sintéticos fundamentales o *axiomas* que constituyen la médula más íntima de los fenómenos (p. 149), su esencia lógica (p. 142) y a la vez son la matriz del sistema científico respectivo (p. 136). Gracias a ellos la ciencia puede ser “la ordenación sistemática del desorden” (p. 219). Ahora bien, “el instrumento para ordenar un desorden es una estructura formal de referencia” (ibid), es decir una estructura lógica específica (ibid. y *passim*).

Para la ciencia moral esta estructura formal de referencia es la lógica del valor o axiología formal (p. 57) o axiología científica, la cual “debe proceder de las actuales abstracciones aristotélicas derivadas de la noción de valor del sentido común, a la construcción de un sistema de relaciones lógicas aplicable al mundo de los valores del sentido común” (p. 138). Ella “debe venir a ser una construcción, al igual que la ciencia del movimiento. Debe progresar de lo analítico a lo sintético, de lo material a lo formal, de conceptos abstraídos a conceptos contruídos, es decir de cualidades secundarias a cualidades primarias” (p. 218. Cf. ibid.: “...el método de la ciencia: la transformación de cualidades secundarias en un sistema contruído de símbolos para las cualidades primarias”). La estructura lógica de la axiología formal o científica será, según el A., de tipo comprensional y no extensiva (p. 79, 81 nota 25, 82, 89, 124). Esta lógica axiológica o comprensional o del valor tiene que construir el valor o lo que es lo mismo estructurarlo formalmente (p. 156; cf. p. 100 en donde el A. habla de “sustitución del valor por la lógica”). Y es ella la que hará posible “combinar la unicidad del bien con su definibilidad y rechazar su carácter naturalista y su indefinibilidad” (p. 40). Y así el axioma o principio fundamental de la axiología formal tiene el siguiente sentido: “El bien” no es ya una propiedad de las cosas, sino una propiedad de los conceptos; o más bien es una propiedad de la relación entre las cosas y los conceptos: cualifica la posesión por parte de la cosa de las propiedades mediante las cuales se define

⁶ Para este concepto de precisión vid. p. 122. Cf. p. 206-207 (“La ciencia... es el conocimiento minucioso, preciso, comprensivo y distinto). El método científico no es ni más ni menos que la explicación —en una forma consumada, precisa, comprensiva y objetiva— de algún contenido. Este contenido puede ser un hecho, como la caída por unas escaleras, o un valor, como rezar... Lo único que el contenido le hace al método es calificarlo, dar al género ciencia —es decir, saber con precisión— una diferencia que especifica a las ciencias particulares” (p. 207).

su concepto" (p. 45. Cf. p. 43: "Una cosa es buena si, y únicamente si, cumple con el conjunto de propiedades de la comprensión de su concepto")⁷. O en otra fórmula el concepto de valor se define como "la comprensión de todas las comprensiones similares a una comprensión dada" (p. 85). Se comprende así que para el A. el bien sea "un término lógico" (p. 46) y que "el Valor sea *esencialmente* una idea definida" (p. 218) o "una función de orden superior reducida" (p. 231). Tal es el valor formal o "valor" o patrón axiológico, que debe distinguirse del valor fenoménico o valor y del valor axiológico ("El valor aparece así en tres niveles: el del patrón axiológico, el *valor formal* o *"valor"*; el de la esfera del valor, el *valor fenoménico* o *valor*, y el de la combinación de ambos, el *valor axiológico*. Los tres niveles juntos forman la *ciencia del valor*" p. 11. Cf. p. 109-110 donde el valor axiológico es llamado el valor científico). En su desarrollo lógico del axioma axiológico Hartmann construye una lógica axiológica de los términos, relaciones, proposiciones y valores de verdad. El cálculo o medición del valor atiende a la diferente complejidad o "plenitud" de los conceptos que las cosas pueden "cumplir" para ser buenas o cumplir parcialmente o dejar de cumplir parcialmente (p. 236). Según que los conceptos sean sintéticos —contienen sólo relaciones formales y equivalen a construcciones—, analíticos —abstracciones con un número finito o potencialmente infinito de predicados— o singulares —con una infinidad real de predicados—, los "cumplimientos" respectivos son los valores correspondientes: sistémico, extrínseco e intrínseco (p. 289). Por último, "la axiología formal" llega a una inversión copernicana del hecho y el valor: en lugar de que el valor sea una clase de hecho, el hecho es una clase de valor; en lugar de que el valor sea la norma del hecho, el hecho es la norma del valor; en lugar de que el hecho sea real y el valor irreal, el valor es real y el hecho es irreal" (p. 271; cf. 270, 273, 274).

La ética científica sólo podrá constituirse como tal en la medida que su estructura formal sea la axiología formal o científica (p. 57 y *passim*, v. g. p. 174: "Así, el problema crucial de la ética es la derivación de sus postulados a partir de una superestructura formal, y por tanto la creación de esta superestructura"). Entonces será articulada por el método de la síntesis axiomática (p. 76), estará determinada por normas axiológicas (p. 46) y será auténtica y rigurosamente sistemática (p. 57 y *passim*). Ahora bien, esta ética sistemática o científica, parte de la axiología formal, es la *metaética*, "un sistema que nos permite evaluar las filosofías éticas, comprenderlas metódicamente en todos sus detalles y compararlas entre sí por medio de un criterio objetivo y lógico. Es una norma para la ética, al igual que las matemáticas son una norma para la física..." (p. 57. Cf. p. 93-95: "Es una metaética. No es ética, sino que trata de la ética. Tiene a la ética como su asunto, así como la ética tiene a la conducta humana como su asunto... Es en una palabra, la precisión de la ética por la formulación sintética... De tal suerte... no sólo es más precisa, sino también más extensiva que la ética. Se aplica a la totalidad de las filosofías éticas y es un instrumento de su análisis e interrelación"). Dada la doble función de la metaética -negativa: criticar la ética tradicional; y positiva: construir un marco de referencia formal para la propia experiencia moral—, "la verdad de la ciencia ética es la aplicabilidad de esta ciencia como una

⁷ No he encontrado en el libro reseñado determinaciones precisas sobre la relación entre "bien" y "valor".

estructura formal coherente, a los fenómenos *éticos*, es decir, las teorías éticas existentes, y a los fenómenos *morales*, es decir, las situaciones morales, y la concordancia fiel de los resultados de estas aplicaciones a nuestra experiencia ética y moral, vale decir, nuestro estudio de los textos éticos y nuestras acciones y afecciones en situaciones morales" (p. 175). Mas con esto se alude sólo a la posibilidad formal de una ciencia de la ética (p. 168-178) y sin embargo, tal posibilidad— la de una ética sistemáticamente sólida —"significa al mismo tiempo la posibilidad material de tal ciencia— un mundo moral como parte práctica de una ciencia moral" (p. 178), un mundo moral, del cual la ciencia moral es la parte teórica (p. 179). Hartmann cree explicar la ineficacia de la prédica moral y la falta de moralidad en el mundo determinando con exactitud su causa: "es la falta de conceptos morales sintéticos y verdaderamente formales. Lo que tenemos es una ética precientífica. Sus conceptos analíticos hacen que el pensamiento ético sea tan ineficaz —a despecho de toda la buena voluntad que hay en el mundo—..." (p. 184). Por último, es pertinente aludir a la noción del valor moral que el A. expone en congruencia con su axiología formal y su metaética: "Puesto que bondad es cumplimiento conceptual, el valor moral aparecerá como el cumplimiento, por parte de una persona, de su propio concepto de sí mismo. Este concepto es un concepto singular, Yo, cuya comprensión, axiomáticamente estructurada según la lógica de la singularidad, aparecerá como la media axiológica de la valía moral de una persona. La persona será moral mientras más cumpla su concepto de sí misma" (p. 307-308).

La obra reseñada constituye un claro ejemplo de un cientificismo o cientismo logicista —podría reputársela como un positivismo logicista integral— que comporta una descalificación enteramente gratuita e injustificada de la filosofía, reducida a ser, en el mejor de los casos, la etapa precientífica del conocimiento humano. En su totalidad, lo que podría llamarse la epistemología general del A. reposa sobre las siguientes presuposiciones principales: a) el conocimiento verdadero y definitivo de algo es el conocimiento "preciso" y exacto, axiomático y deductivo. b) Ese conocimiento —en rigor, "el conocimiento" para el A.—⁸ es únicamente el conocimiento "científico", tal como se da —como estructura general, no específica— en una de sus especies, la ciencia natural. c) Ese conocimiento científico sólo puede interpretarse en términos logicistas (¿idealismo lógico?) o de un positivismo logicista integral apoyado en una lógica formal alternativa. d) La filosofía no cumple las condiciones del conocimiento indicadas en la presuposición a); su lenguaje es vago, de una vaguedad mayor que la del lenguaje cotidiano (p. 63); trata de los conceptos más generales y abstractos y sobre los significados respectivos puede decir muy poco o bien nada⁹ p. 73-74); y carece de alcance sistemático, e. d.

⁸ Cf. p. 206: "...la ciencia natural es tan sólo una especie de la ciencia y... la "ciencia" no es ni más ni menos que un término para designar el "conocimiento"...

⁹ Para mostrar la actitud de Hartmann ante la filosofía es pertinente transcribir el siguiente pasaje: "La filosofía trata de los conceptos más generales y abstractos; y sobre el significado de estos conceptos... no se puede decir mucho. Podemos decir algo definido acerca del concepto "manzana" y aun acerca del concepto "fruta"; pero ¿qué podemos decir sobre el concepto "cosa" o sobre el concepto "ser"? Si este concepto es el más abstracto posible, entonces, de acuerdo con la regla de la variación en proporción inversa entre la extensión y la comprensión analíticas, este concepto es aplicable a "todo", y ello implica

de la capacidad de explicar minuciosamente la más amplia extensión de la realidad (p. 112). e) La filosofía, históricamente, es por una parte filosofía *natural*, que comprende además de la física aristotélica, la alquimia, la astrología, etc..., y, por otra, filosofía *moral*, que abarca, como se vió ya, la metafísica, la ética, la estética, la epistemología e incluso la lógica (cf. loc. cit. y passim). De estas presuposiciones la primera y la tercera son ciertamente las más radicales de todas, pero el A. no las ha justificado en ningún momento, limitándose a suscribir ciertas tesis inspiradas principalmente en Cassirer, con lo que el problema de los fundamentos de la axiología científica tendría que plantearse al nivel de una discusión sobre el valor filosófico de las doctrinas de ese ilustre neokantiano. Y ello llevaría a un debate sobre el tema, demasiado "filosófico" tal vez, de "idealismo-realismo". La cuarta presuposición depende de las tres anteriores que configuran un tipo de monismo epistemológico cientista. Y la última encierra una serie de malentendidos y de imprecisiones, entre los que voy a seleccionar algunos de los más característicos y relevantes: 1) la división de la filosofía en *natural* y *moral*. ¿Corresponde a una división históricamente propuesta? ¿O pertenece al A.? Y en esta última hipótesis, ¿qué lo induce a esta división y en qué la basa? 2) En el caso de la llamada filosofía natural cabe observar dos cosas: aa) la equiparación de la física aristotélica con la alquimia y la astrología, como si correspondiesen al mismo nivel de conocimiento. En relación con esta observación se impone una pregunta: ¿cuál es para el A. el estatuto epistemático de la astronomía griega? ¿Pertenece a la filosofía natural? bb) En la contraposición de filosofía natural y de ciencia natural el A. recurre con frecuencia a la diferencia entre el concepto filosófico, "analítico", de Aristóteles sobre el cambio o el movimiento y el concepto galileano de "movimiento". Mas el A. no parece advertir que ambos conceptos no se refieren en rigor a lo mismo, pues Galileo lo que define en términos físico-matemáticos es la *velocidad* del movimiento, no *el movimiento mismo*. (El propio A. viene a reconocer implícitamente esta diferencia en p. 66.) Aquí la presuposición cientista no le permite reparar en el profundo significado de esta diferencia en lo mentado por cada concepto respectivamente. En efecto, del movimiento mismo, en su realidad y en su modo de ser, no podríamos tener un conocimiento, tal como fue perfilado en la presuposición a) e interpretado en la presuposición c). 3) En el caso de la llamada por el A. "filosofía moral", ¿por qué la metafísica —p. ej. la aristotélica— sería incluida en aquélla? ¿Por qué ocurriría lo mismo con la estática? Tales inclusiones denotan un concepto difícilmente justificable de ambas disciplinas. 4) La postura del A. frente a la lógica, no obstante ser fundamental para su doctrina epistemológica, no aparece nunca justificada. Hartmann adopta lo que llama "el punto de partida positivista", a saber la tesis de que las disciplinas filosóficas son especies del género lógica (p. 89. Cf. p. 78: "Si la lógica es la teoría del género "concepto", y las demás disciplinas filosóficas son teorías acerca de las especies de conceptos, estas disciplinas son especies de la lógica. La

que significa "nada". Puesto que los conceptos más generales, tales como "ser", "bueno", "bello" etc. son precisamente el asunto de la filosofía, hay una pizca de verdad en el dicho de que la filosofía "no sabe nada acerca de todo"... "(p. 73-74). Cf. ... p. 75: "Históricamente este método (el de la ciencia) lo originó Galileo, quien llenó la forma abstracta de un concepto filosófico que, para él, significaba "nada" —el concepto aristotélico del cambio— con un nuevo significado de relaciones matemáticas que para él significaba "todo".

lógica es el género del cual otras disciplinas filosóficas son especies"). Mas este punto de partida —conceptualismo idealista— no es examinado por el A. quien se limita, en rigor, a postularlo.

Es indudable que estas observaciones concernientes a la epistemología general del A. tienen pertinencia para la ética científica que preconiza en congruencia con aquélla. Pero es preciso agregar otras referidas específicamente a tal concepción de la ética: a) Cabe anotar, en primer lugar, la imprecisa determinación del "asunto" o "contenido"¹⁰ de la ética científica, el cual, por lo demás, según la declaración expresa del A. es el mismo del que genéricamente se ocupa la filosofía moral. Esta vaguedad afecta seriamente el valor de las conclusiones sustentadas en una obra en que se insiste tanto en la necesidad de precisión. Ciertamente no basta con la somera indicación de que ambas se refieren a los fenómenos morales o a los valores. Sobre todo la indeterminación del asunto se manifiesta en dos omisiones fundamentales: aa) no se sabe si para el A. los fenómenos morales —o valores, según la identificación ya apuntada— implican una referencia constitutiva a la libertad humana, como poder de decisión libre y responsable. bb) Tampoco se sabe si los fenómenos morales conciernen sólo al hombre individualmente considerado o si corresponden también a la conducta social de los hombres. Ambas omisiones y principalmente la primera, son muy sugestivas. ¿No ha reparado el A. en la conexión que existe entre la índole epistemática de la ética y la actitud que se asuma frente al carácter libre o no-libre de los fenómenos morales, tomados éstos en su acepción más estricta? Probablemente sí; mas ¿en tal caso no le pareció insoslayable por lo menos una alusión al tema? En cuanto a la segunda omisión, ella se vincula con la distinción entre Ética individual y Ética social, por una parte, y con el concepto del valor moral (p. 307), por otra¹¹. b) La imprecisión aludida en la observación anterior está ligada, claro es, a la ambigüedad en que quedan el concepto de "ciencia moral", las relaciones de ésta con la ética científica y las de esta última, a su vez, con las restantes especies de ciencia moral —p. ej. con la meta-metafísica (p. 96)—. c) También resultan ambiguas las relaciones de la ética científica o sistemática con la ética secas. Si la primera es la meta-ética, ¿cuál será entonces el estatuto epistemológico de la ética? Tendrá que reducirse a la meta-ética transformándose en ésta y en rigor desapareciendo como ética, o subsistirá, y en tal caso ¿qué será epistemáticamente? ¿Cuál será, entonces su asunto y su método? d) Para el A. "la única posibilidad de una ciencia de la ética es una posibilidad formal" (p. 168), lo que equivale a decir "formalista". Para discernir los perfiles de este formalismo es menester atender, por un lado, a la epistemología del A., y, por otro, a su concepto del valor moral (p. 307)¹² al que luego, dentro de esta somera apreciación crítica, me referiré. Con todo, desde ya debe observarse que tal formalismo no ha sido justificado por el A. La única discusión, llamaréla así, que él emprende a fin de establecer que la única posibilidad de una ética científica es una posibilidad formal, se mueve en el ámbito de un

¹⁰ Empleo estas expresiones, y no la de "objeto", para atenerme a la terminología del A.

¹¹ Sobre todo esto vid. también supra nota 5.

¹² El pasaje respectivo lo transcribí supra al finalizar la exposición del contenido del libro que estoy reseñando.

“ciencismo” y tiene por adversarios a los llamados “naturalistas”, a los positivistas radicales, a los emotivistas y a los contextualistas wittgensteinnianos (p. 152-154). Como es obvio, la discusión con otras concepciones de la ética debe parecer ociosa a quien presupone que la ética filosófica debe transformarse en ética científica. Hartmann recurre como a fundamento de su tesis a lo que él denomina la anlogía formal entre la ciencia natural y la ciencia moral; analogía que se da entre dos especies de la ciencia en general y que él invoca sin justificar críticamente que la índole de los fenómenos morales —o de la moralidad, en particular— consienta la aplicación de la estructura científica, tal como el A. la concibe. Conviene anotar, de paso, que contrariamente a la sobriedad de los cultivadores de la “ciencia natural” —o de la “ciencia” en general— en lo tocante al alcance del conocimiento científico, incapaz según ellos de mostrar o develar la esencia —o las ultimidades— de la realidad, el A. pretende que “el conocimiento de lo concreto radica... en lo lingüísticamente más abstracto... Este papel de lo abstracto como esencia de lo concreto, de lo formal como esencia de lo material, de lo sintético como esencia de lo analítico, es conocimiento común y práctica general en la ciencia natural” (p. 68)¹³. Y para el caso de la ciencia moral afirma que sólo la ya aludida analogía *formal* entre ella y la ciencia natural “puede penetrar hasta el corazón de la realidad ética” (p. 155). e) Mas donde el “pathos” cientista del A., con ese racionalismo tan característico de todo ciencismo, alcanza su expresión más cabal, es en su tesis sobre la posibilidad material de la ética científica (p. 179-199) y sobre la causa de la falta de moralidad en el mundo (p. 184). Nos pone aquí Hartmann ante una nueva versión, cientista esta vez, de la antigua paradoja socrática. Que tal sea el sentido de su actitud lo muestra la siguiente apreciación del hecho de que en nombre del ideal cristiano se haya causado la muerte de tantos hombres en la historia: “Es un hecho que no se comprende de veras moralmente, es decir como *valor*; si se comprendiera no habría sucedido” (p. 186).

Hasta aquí mis observaciones se han referido a los aspectos propiamente epistemológicos de la obra, prescindiendo de los axiológicos a los que será menester aludir ahora, siquiera sea someramente.

Ante todo, en su definición del concepto axiológico fundamental el A. se esfuerza por mantenerse fiel a su formalismo logicista, que él procura distinguir del formalismo vacío —por analítico— que atribuye a la teoría ética de Kant (p. 183). Se trata de definir la esencia lógica misma de los fenómenos de valor (p. 218) o de investigar con “exactitud sistemática” el concepto de bien¹⁴ lo que equivale a “investigarlo como un concepto *sintético* y no analítico, *formal* y no material, *lógico* y no *metafísico*, psicológico, sociológico, teológico,

¹³ El A. atribuye el origen de los conceptos del tercer nivel de la ciencia —los conceptos sintéticos fundamentales— a un conocimiento —“capaz de penetrar profundamente a la médula misma de los fenómenos y de encontrar allí su esencia lógica” (p. 142). En el mismo sentido se refiere a “la médula más íntima de los fenómenos” (p. 149) o a “la realidad vista en su meollo lógico” (p. 74).

Esta “ontología” es siempre presupuesta, sin justificación alguna.

¹⁴ Cf. supra en esta reseña, nota 7.

etc.” (p. 197-198)¹⁵. Por lo tanto, la verdad de la definición perseguida es solidaria de una posición fundamental, cuya gratuidad ya he señalado.

Aquí en este tema del valor es donde se echa de menos la elaboración explícita de la temática —en sí misma ontológica— a la que pertenecen nociones como las de esencia, propiedades (“naturales”, “descriptivas”, “específicas”), fenómenos, existencia, etc., que el A. somete, en general, a una distorsión logicista. También se nota la ausencia de determinaciones precisas sobre la distinción entre lo “formal” y lo “material”¹⁶. Para una doctrina con pretensiones de sistematicidad estricta era indispensable fijar con precisión el sentido de esas nociones, sea explicándolas en el texto sea aludiendo a los trabajos propios o ajenos donde se encuentran expuestas.

Y es obvio que sin tal elaboración ontológica no puede utilizarse con fecundidad el recurso a la “comprensión del concepto” que constituye uno de los momentos más centrales en la respuesta del A. al problema del valor. Tal recurso, como se verá en seguida, resulta notoriamente insuficiente para definir el valor. Mas antes de referirme, siquiera de paso, a esa insuficiencia, debo destacar que las propiedades “naturales” de las que el valor depende (p. 42 y *passim*) son sin más identificadas con propiedades *sensoriales* (p. 274 cf. p. 41). Puede advertirse desde ya qué incidencias puede comportar tal limitación cuando se trata de definir el valor, y sobre todo el valor moral.

Para el A. el axioma de la axiología formal es que “las propiedades de valor son conjuntos de propiedades descriptivas” (p. 258), e. d. de las propiedades comprensionales (*ibid.*). Ahora bien, cabe preguntar aquí al A.: ¿en qué se diferencian en punto a la comprensión del concepto de “caballo” —para utilizar un ejemplo de su libro—¹⁷ un *buen* caballo y un *mal* caballo? Tal vez para responder Hartmann eche mano de la distinción entre propiedades definitorias y expositivas¹⁸, que permite comprender su concepto de la bondad —la del caballo, en el caso del ejemplo: bondad equina— como “la posesión de las propiedades expositivas respectivas” (p. 286). En tal caso, aquella distinción no presupone la comprensión de “*buen* caballo” y no sólo la de “caballo”? Si el A. no presupone aquella comprensión, con sus implicancias normativas, no alcanzo a ver cómo por articulación de meras propiedades descriptivas —más en un caso, menos en el otro— se puedan diferenciar entre sí el buen caballo y el mal caballo.

Insistiendo en la misma dificultad, voy a pasar a un ejemplo muy diferente. Si quiero definir una enfermedad como la tisis o la tifoidea, tendré que recurrir a las propiedades definitorias y expositivas respectivas. ¿Cómo podría

¹⁵ El subrayado es mío.

En p. 182 el A. declara que lo que la axiología formal trata de alcanzar es la explicación de lo que se quiere decir por ley moral: “una deducción lógica de las categorías morales”.

¹⁶ Por lo demás, la posición del A. implica la prescindencia de *fin*es en la definición del valor (cf. p. 273).

¹⁷ Cf. p. 285 y *passim*. Otro ejemplo, vgr. el de “escultura” o el de “hombre”, complicaría más la dificultad.

¹⁸ La distinción aparece, en contexto axiológico, únicamente en la parte final del libro (p. 284-286). Sobre la diferencia entre definición y exposición, en general, vid. *supra* p. 125). Su sentido es el siguiente: “La distinción entre las dos propiedades definitorias y las expositivas de una clase empírica debe hacerse únicamente cuando la pérdida de una propiedad comprensional signifique la pérdida, no de la bondad, sino de la existencia particular de la cosa. Pues si “x” no tiene las propiedades *definitorias* de C, entonces “x” no es un C. En tanto que, cuando “x” no tiene ninguna de las propiedades expositivas, pero sí tiene las propiedades definitorias, “x” es un c, pero no un buen C” (p. 286).

hablar aquí de *valor* —o de *bien*— en el caso de una tifoidea concreta que cumpla toda la comprensión del concepto respectivo, incluídas las propiedades expositivas? ¿Será una *buena* tifoidea?

Un último ejemplo: cómo, sin presuponer ya diferencias valorativas entre las propiedades, puede afirmar el A., a propósito de la “cópula axiológica” como denomina la relación “debe”: En términos de existencia, esto quiere decir que, puesto que una cosa existente *tiene más propiedades* que una cosa no-existente, la existencia es mejor que la no existencia, que es mejor existir que no existir, que las cosas deben existir y no *inexistir*” (p. 241).

No puedo detenerme, sin incurrir en prolijidad excesiva —incompatible, por lo demás, con la índole de un boletín bibliográfico— en la acumulación de dificultades en contra de este aspecto del pensamiento del A. pero hago notar nuevamente la ausencia de una insoslayable tematización ontológica de las propiedades y de su conexión con la esencia y sobre todo con el dinamismo —al menos ideal— del ente respectivo, con sus exigencias o sus virtualidades de realización, en la línea de su esencia¹⁹.

Como ya fué observado, faltan también las necesarias precisiones acerca de la distinción formal —material. Con todo, el lector tiene la impresión de que ciertas tesis axiológicas del A. no se atienen a la perspectiva “formal”. La referencia a estas tesis permitirá asimismo mostrar el sentido que para él reviste la “comprensión”. En un ejemplo de la relación axiológica “x es bueno para z”, dice Hartmann: “El heno es bueno para los caballos quiere decir que “heno” y “caballo” están en diferentes clases, pero que *la comprensión de “heno” es parte de la de “caballo”*; la parte digestiva de los caballos tiene una *afinidad* con algo que es heno” (p. 238). Y en otro ejemplo que ilustra la relación “Es bueno que xRz”: “Es bueno que Juan lea el Quijote” quiere decir que leer el Quijote es bueno para Juan, o que tal lectura pertenece *a la naturaleza o la comprensión de Juan*” (ibid). Y por último, en otro ejemplo que da de la relación “Es mejor que xRz y no que xRu” dice el A.: “Es mejor que Juan lea el Quijote y no que lea cuentos de brujas” quiere decir que la lectura del Quijote pertenece, pero la de cuentos de brujas no pertenece, o no pertenece en el mismo grado, a la comprensión, o *disposición de Juan*” (ibid)²⁰.

Estimo innecesario comentar estos pasajes del libro.

Dando término a esta reseña consignaré unas breves consideraciones finales sobre la noción de “valor moral” propuesta por el A. y transcrita supra por mí. En primer lugar, es lógico que en esta noción se refleje la ambigüedad del concepto de “comprensión”, emplazado en el centro mismo de la axiología que ahora analizo. En efecto, ¿qué significa el término complejo “su propio concepto de sí mismo” (p. 307)? ¿Se trata del concepto que tiene de sí mismo? ¿De sí mismo en su realidad efectiva hic et nunc? ¿De su realidad efectiva hic et nunc en cuanto ya incluye determinaciones morales? ¿De sí mismo en lo *que tiene que ser*? Por otra parte, ¿ese concepto es necesariamente *verdadero*? En tal caso ¿qué es lo que asegura su verdad? ¿O puede ser falso, fruto de una ilusión? ¿Y de esta ilusión puede la persona ser responsable?

¹⁹ Las dificultades apuntadas conciernen también, por implicancia, a las tesis del A. sobre “hecho y valor”, de las que, lamentablemente, para no extender demasiado esta reseña, no puedo ocuparme aquí.

²⁰ En los ejemplos que acabo de transcribir el subrayado es mío.

Todas estas preguntas las mantengo, aún habida cuenta de que el A. alude a "la comprensión axiométicamente estructurada según la lógica de la singularidad" (p. 307-308), pues infra leo que "la estructura de una persona vendrá a ser la estructura axiométrica de su concepto de sí mismo aplicada a su realidad situacional" (p. 308). Este último pasaje es de una palmaria ambigüedad, pues todo el problema consiste en saber cómo "la estructura de una persona" viene a ser "la estructura axiométrica de su concepto de sí misma..." En segundo lugar, si el A. admite una Ética social (p. 310), admitirá, claro es, un valor moral *social*. Cualquiera sea la noción que eventualmente el A. proponga de este valor, ella tendrá que articularse con la anterior, ya aludida. Mas entonces será preciso dar otra noción "genérica" del valor moral. Y en tercer lugar, finalmente, anoto que no consigo ver cómo el valor moral, tal como lo concibe el A.²¹, puede incluirse en una ética científica de estructura axiomático-deductiva. El A. no indica en ningún momento cómo será posible el paso deductivo al valor moral personal. Y es obvio que esa posibilidad debe ser mostrada y justificada satisfactoriamente.

En su 33ª reunión anual, celebrada en abril de 1957, la American Catholic Philosophical Association consideró diversos temas de filosofía y principalmente de Ética. Las comunicaciones y los comentarios respectivos aparecen incluidos en un volumen bajo el título de "Ética y otros conocimientos ²²". Sobre "El empirismo de la ética tomista" versa la exposición de *George P. Klubertanz*, quien se propone apreciar el valor de ciertas críticas dirigidas a esa ética y en particular a su método por diferentes autores y, de un modo especial, por Jacques Leclercq en su libro "La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine" (Louvain, 1955). Con el propósito de caracterizar el método filosófico moral del Aquinate K. advierte que, según In X Lib. Arist. Eth. Comm. (ed. Pirotta, nn 51-53), el punto de partida de una investigación ética está en los hechos de la vida humana (p. 11-12), y luego describe como un ejemplo el camino seguido por aquél en el examen de la cuestión de qué sea la virtud humana (p. 13-16). El método tomista no es el de una pura fenomenología ni el de una psicología experimental. Con todas las limitaciones de su tiempo y de sus circunstancias la obra de Sto. Tomás es tan empírica como puede serlo una filosofía moral. Y la presencia —sin duda indispensable— de principios metafísicos y psicológicos en su teoría ética no torna a ésta ni a priori ni racionalista sino apenas filosófica (p. 16-18). K. llama la atención sobre la necesidad de repensar y de renovar la ética tomista en tres direcciones principales: a) en la articulación de su estructura formal; b) en una mayor elaboración del contenido experiencial; y c) en una consideración más prolija de sus bases metafísicas y psicológicas, destacando la incidencia de éstas sobre la conducta humana.

El P. *Ignatius Eschmann* en su comunicación intitulada "Enfoque tomista de la filosofía moral" ²³ destaca la importancia de la indicación del Aquinate

²¹ Adviértase la restricción. No me refiero a lo que acontecería con el valor moral, fuera del contexto teórico de la obra reseñada.

²² *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. xxxi, Ethics and other knowledge*, Washington, 236 p.

En la reseña aludiré solamente a los trabajos concernientes a filosofía moral.

²³ Traduzco así un poco libremente el título original "St. Thomas's approach to moral philosophy".

al comienzo de la II Pars de su *S. Theol.* sobre el objeto de su doctrina moral: es el hombre en cuanto imagen de Dios, e. d. en cuanto es principio de sus acciones. Apoyado en este texto procura mostrar que la doctrina tomista, por una parte, sostiene la autonomía del hombre, esto es “el privilegio de la elección libre y su autoridad de gobierno propio” y, que, por otra, ella importa el reconocimiento —y la sumisión a— de un orden objetivo de verdades espirituales y morales (p. 25-26). Mas esta subordinación a un orden objetivo no ha de ser entendida en el sentido de una concepción “legalista” de la vida humana, la cual destruye, en rigor, la grandeza del hombre (p. 26). El A. concluye su comunicación —en el curso de la cual ha insistido en las deficiencias de una ética legalista—²⁴ con la siguiente conclusión: “¿Dónde está Dios en esta doctrina —la de Sto. Tomás— si El no está presente, en el comienzo, como el Legislador Supremo? Dios ocupa, en la ética tomista exactamente, el mismo lugar que en la Metafísica. El está en el comienzo y en el centro” (p. 33).

Sobre “Ética y fe” versa la comunicación de *James J. Doyle*, quien emplaza su tema dentro del contexto más general de cuál sea el sentido de una filosofía cristiana. En primer lugar, el A. se declara en oposición con la tesis de J. Maritain sobre la “filosofía moral adecuadamente tomada” (p. 39-41), pero más que una crítica de esta posición prefiere dar lo que llama una respuesta positiva. Esta consiste, por un lado, en mantener la ética general como una ciencia natural sin inclusión de verdades sobrenaturales y, por otro, en sostener la pertenencia del deseo natural de ver la esencia divina a la temática de la ética general. En cuanto tal deseo natural implica una abertura a lo sobrenatural, su tematización por la ética hace de ésta una ética cristiana (p. 43; cf. p. 49).

En su trabajo “Ética y epistemología” *Elizabeth G. Salmon*, a partir de un examen sucinto de la oposición entre pragmatistas (James, Pierce, Hook) y racionalistas (Malebranche) en cuanto a la idea de la verdad, formula estimables precisiones sobre la noción tomista de “verdad práctica” (*S. Theol.* I-II q. 57 a. 5 ad 3) y las relaciones de ésta con la verdad especulativa. Habida cuenta de tales precisiones sostiene en una apreciación de conjunto que “La necesidad que el racionalista enfatiza es importante, pero la solución moral no se obtiene mirando precisamente una verdad absolutamente necesaria. El carácter constructivo de muchas verdades científico-naturales es subrayado por los pragmatistas, pero por sí mismo no torna puramente práctico ese tipo de conocimiento especulativo. Ambas posiciones son, cada una por su lado, simplificaciones de una consideración mucho más complicada de verdades entrelazadas en la verdad” (p. 64).

Sobre “Ética y teología natural” escribe John O. Riedl (p. 66-81), quien define así el objeto de la discusión a que se refiere su comunicación: “mostrar hasta dónde se extiende la autonomía de la ética como ciencia, y en qué medida la teología natural debe ser introducida para la dilucidación de aquélla” (p. 66). La ética depende de la teología natural para la determinación de la

²⁴ Estimo muy pertinente y oportuno el comentario de George C. Reilly a esta parte de la comunicación de Eschmann: “He was constrained to emphasize his main point, the autonomy of man and the inadequacy of legalistic ethics. In stressing this, he does not for a moment reject or despise law. St. Thomas’s moral system actually synthesizes both man’s autonomy in moral matters and the demands of law, the point of contact being the reasonableness of law — an ordination of reason (p. 35-36).”

verdadera naturaleza del fin o supremo bien (p. 68-71) que es Dios, precisamente como Summum Bonum (p. 71-72). Además, sin que la teología natural describa la relación entre Dios y sus creaturas, en particular las racionales, no es posible entender la unión espiritual amistosa del hombre con Dios.

Además de los trabajos reseñados, el presente volumen contiene otros que fueron objeto de discusiones en mesa redonda y que conciernen a la filosofía moral. Así el de *Luke J. Lindon* sobre "la significación del término *Virtus naturalis* en la filosofía moral de Sto. Tomás de Aquino" (p. 97-104). El A. se propone determinar si en la filosofía considerada la noción de "*virtus naturalis*" es la misma que la de "*virtus acquisita*" (p. 98). Y al término de su análisis concluye negativamente, pues lo que el Aquinate llamaba una "*virtus naturalis*" es "la tendencia a la virtud, la cual no es más que una inclinación al bien moral" (p. 104). En "Un psicólogo mira el problema de psicología y ética" (p. 106-114) *John V. Quaranta* registra el hecho de que en la interpretación de los hallazgos de la psicología moderna a veces teólogos y moralistas se muestran más pesimistas respecto del hombre que los psicólogos mismos (p. 114). Y expresa la esperanza de que la psicología del futuro incorpore en una psicología más comprehensiva y abarcadora tanto la psicología del inconsciente como la de lo consciente (ibid). Por último, *Gerard Esser* en su trabajo sobre "Intuición en filosofía moral tomista" (p. 165-177) procura establecer la siguiente conclusión: "Intuición en materia moral significa para él (Sto. Tomás) que la norma de la moralidad, que es la naturaleza humana y su último fin, es una realidad objetiva, de la que el hombre tiene un conocimiento evidente. La intuición de la naturaleza humana y de su último fin abraza diversas vistas parciales en la unidad comprehensiva de la ordenación del hombre hacia su último fin. Es este concepto de intuición, por la cual los valores morales son aprehendidos como realidad objetiva, lo que constituye el rasgo característico de la filosofía moral tomista y la delimita de otros sistemas de ética (p. 176)²⁵.

La llamada "ética de la situación" ha suscitado una copiosa bibliografía tanto en el campo de la teología como en el de la filosofía e, inclusive, ha motivado reiteradas intervenciones de la S. Sede a través de diversos documentos oficiales. De esta tendencia, cuya denominación no se sabe a quién atribuir²⁶, hay formas muy diversas desde las extremas a las atenuadas. En un libro reciente²⁷ *Angelo Perego* se propone ilustrar dos formas extremas —los sistemas de Grisebach y de Ernst Michel— y luego exponer el núcleo central de la "ética de la situación".

La "forma más ácida y radical" de ésta es el pensamiento de Eberhard Grisebach con su "ética del encuentro con los hombres" (p. 19). Perego concentra su apreciación crítica de esta doctrina en tres puntos fundamentales:

²⁵ Reputo justificada la observación de la comentarista Rose E. Brennan: "However, it was not always clear to me as to whether the intuition referred to was that of immediate recognition or of terminal understanding; that is the intuition following a process of reasoning" (p. 177).

²⁶ En este sentido escribe Karl Rahner "Es wäre interessant zu wissen, wer das Wort "Situations—ethik" in die heutige Problematik der Moralthologie und—philosophie eingeführt hat" *Schriften zur Theologie*, Benziger Verlag Einsiedeln Zurich Köln, 4e Aufl. 1960, II, p. 227.

²⁷ ANGELO PEREGO, *L'etica della situazione*, Ed. La civiltà cattolica, Roma 1958, p. 184.

a) su pesimismo intrínseco, que no deja lugar para la esperanza y que tiene por consecuencia que el amor al que esa ética conduce, sea dolor sin finalidad y sólo dolor (p. 52-55). b) Su intrínseca ilogicidad, ya que Grisebach llega a un sistema a pesar de todos los sistemas. Dado su punto de partida, el objetivo de exterminar todos los sistemas, todas las normas y todos los imperativos se torna un imperativo categórico, un auténtico deber universal, radical, absoluto y tiránico (p. 56). ¿Y este imperativo no deberá también ser eliminado? (ibid.). c) La ética de Grisebach se presenta como un híbrido de nominalismo —en cuanto niega que los conceptos puedan morder sobre la existente— y de ultrarrealismo²⁸ en cuanto asienta el principio de la esencial desigualdad de los seres y de la estricta singularidad del existente.

Finalmente el A. reconoce en la ética de Grisebach su valor como reacción contra el absurdo de muchos sistemas ofrecidos por la filosofía moderna (p. 60).

Por su parte, E. Michel propone, en forma más sugestiva y con un cierto aliento místico, otro tipo de ética de la situación: la del encuentro con Dios. Para enjuiciar críticamente el pensamiento de este autor, Perego atiende a tres puntos fundamentales a los que se reduce, en su opinión, la sustancia de esta otra ética: el concepto de ley, el de fe y el de amor y encuentro con Dios. a) El concepto de ley elaborado por Michel —ella aparece allí como “un demiurgo implacable que reduce al hombre a la esclavitud, sofocándolo con preceptos y normas”, y que “sirve sólo para tornar al hombre pecador y para arrojarlo en la desesperación y en la angustia” (p. 89)— no puede valer para las leyes de Dios (p. 90-02). b) La fe-confianza preconizada por Michel “no se diferencia de la fe fiducial de Lutero” y como ésta proviene de un falso concepto de la bondad divina, conduce necesariamente al “pecca fortiter” e implica la justificación extrínseca. Y además en el contexto de esta ética de la situación supone la mutabilidad de Dios (p. 93-94). c) Por último, los conceptos de amor a Dios y de encuentro con El, tal como los presenta M. son corolarios del concepto de la fe-confianza.

Después de haber examinado ambas expresiones de la ética de la situación P. procura determinar la esencia de esta ética y señalar algunas de sus consecuencias. En cuanto a lo primero, frente a la ética tradicional²⁹, la ética de la situación se caracteriza propiamente por negar al orden objetivo la función decisiva y constitutiva de la moralidad, de modo tal “que la última norma decisiva en la cuestión de la honestidad debería ser un elemento que se mantiene enteramente de parte del sujeto” (p. 106). Y este elemento “es una cierta luz interior, por la cual resulta percibida la exigencia hic et nunc de tal situación —la singular del individuo— y se juzga de manera definitiva lo que es bien y lo que es mal, lo que se debe hacer o no hacer en el caso concreto” (p. 107). Y “el término inmediato de tal luz en estimativo interno no es, por cierto, la persuasión absoluta subjetiva de la licitud de una acción, como acontece en el caso de la conciencia errónea, sino... la rectitud ética del acto a realizar...” (p. 108). Y la situación que es siempre en sentido estricto singular y única reclama “su veredicto ético apropiado a la facultad estimativa interior”

²⁸ Esta denominación no me parece muy apropiada para caracterizar tal aspecto del pensamiento de Grisebach, quien es simplemente un nominalista radical.

²⁹ El A. no precisa este concepto, mas parece referirse a la ética tomista.

³⁰ Cf. en pág. 114 un serumen de la ética de la situación.

(p. 109)³⁰. En contraste con la nueva ética la ética tradicional es esencialmente objetiva, porque deriva del ser y se conmensura continuamente con el ser. Incluso los tres casos que parecen constituir excepciones con respecto a esa fisonomía fundamental de la ética tradicional —el del dictamen erróneo de conciencia, la de la moción divina extraordinaria contraria a los preceptos secundarios de la ley natural, y el de la epiqueia— no son, en rigor, excepciones (p. 114-125). La oposición entre ética tradicional y ética de la situación puede ser así resumida, según el A.: a) la primera es objetiva, la segunda es subjetiva; b) en la primera el juicio erróneo de la conciencia es *corregible*, mediante el recurso a las normas objetivas de la moralidad, mientras que en la segunda no sólo no puede ser corregido recurriendo a la ley sino que no precisa serlo, ya que la luz perceptiva de la situación es, por su naturaleza, infalible; c) en la primera la conciencia tiene sólo función promulgadora de la ley; en la segunda, en cambio, “la luz interna tiene función constitutiva de la moralidad, pues no solamente descubre y percibe la situación concreta, sino que infaliblemente crea, cada vez, de manera autónoma y hasta en contraste con las normas éticas universales más claras y solemnes, lo que es bien y lo que es mal para el sujeto operante” (p. 125-126)³¹.

Una ética filosófica —con deliberado énfasis sobre ambos términos— que, sin mengua del repensamiento y desarrollo personal —original, pues, en el mejor sentido—, se inserta en una tradición cuyos principales eslabones son Aristóteles —el de la *Ética* a Nicómaco, estudiado directamente—, Santo Tomás —leído con libertad—, y X. Zubirí —principalmente a través de sus cursos no editados— es lo que ofrece el bello y enjundioso libro del filósofo español José Luis A. Aranguren, que muy poco después de la primera edición (1958) recibe los honores de una segunda³². Aunque la obra sea de *moral pensada*, por ser filosófica, su autor procura —y no es éste uno de sus méritos menores— mantenerla muy abierta “a la *moral vivida*, religiosa o secularizada, minoritaria o social, personal o usual” (p. 11)³³.

El libro consta de dos partes. En la primera bajo el título de “Los principios de la *Ética*” el A. persigue una delimitación de ésta al hilo de una consideración de lo que llama sus “principios”: el etimológico —*el quid nominis*—, el prefilosófico —asimilado a la *ethica utens* o consideración prefilosófica de la moral (p. 17)—, el genético-histórico de la constitución de la filosofía moral, el psicológico o antropológico y, por último el metafísico. Junto con esa definición lo que se procura es una fundamentación e incluso una *anticipación* de resultados ulteriores (p. 19; cf. p. 417), ya que el método de la *Ética*, como el de todas las disciplinas filosóficas, es para Aranguren el método circular de

³¹ La obra se cierra con parágrafo sobre el sentido de la intervención de la S. Sede (p. 134-147), cuyos documentos principales figuran reproducidos en lengua italiana en un apéndice (p. 151-179).

³² JOSÉ LUIS ARANGUREN, *Ética*. Madrid, Revista de Occidente, 2a. ed. 1959, 436 p.

³³ A esta preocupación responde la justificada insistencia del A. sobre la necesidad de tomar en cuenta no sólo la historia de la moralidad (p. 79;p. 359-368) sino también “las observaciones de los “moralistas” y de la literatura en general, especialmente la novela y el teatro, 1) como descripción de la realidad moral sobre la cual ha de operar la *Ética*, y 2) como descubrimiento empírico de los fines del hombre y en particular de los auténticos “fines operantis” (p. 78 y stes. hasta p. 84).

anticipación y repetición (p. 17. Cf. *ibid.*: "...las consideraciones principales —en nuestro caso, muy especialmente, como veremos, la antropológica, la pre-filosófica y la etimológica— *anticipan* la consideración temática; y ésta, a su vez, *repite* —en el sentido heideggeriano— esto es, asume y asimila y también desde el nuevo nivel alcanzado revisa, *amplía* y *confirma* cuanto había aparecido en aquellas". Vid. también p. 417-420).

El excelente capítulo dedicado a la definición nominal de Ética arriba a ciertos resultados importantes: a) el término *êthos*, del que deriva el nombre de la disciplina, designa, según toda la tradición filosófica a partir de Aristóteles, el carácter —como modo de ser o forma de vida— y se diferencia de "*êthos*" —como héxis moral buena o mala. b) En latín las dos palabras griegas mencionadas se expresan con el mismo vocablo "*mos*", lo que si bien no impidió que en el principio, incluso en el latín clásico, se distinguiesen las dos acepciones, implicaba el riesgo de un deslizamiento —hecho efectivo después— hacia la prevalencia del sentido de "*mos*" como héxis, e. d. como hábito. Ambas conclusiones, sobre todo la primera, tienen estrecho nexo con la determinación del objeto material de la ética (p. 179-197), ya que el concepto o preconcepto central de la Ética resulta ser el de carácter adquirido por el hábito (p. 34).

El examen del principio *prefilosófico* se limita a mostrar "un haz de cuestiones morales que se encuentran ya planteadas previamente a toda reflexión filosófica" (p. 37). Y el del principio *genético-histórico*, guiado por el propósito de "dejar planteada la tensión entre una moral orientada fundamentalmente hacia el individuo y otra que propone, ante todo, exigencias transpersonales" (p. 45), desemboca en dos conclusiones: a) Tanto la ética individual como la ética social³⁴ son partes constitutivas de la ética (p. 49), y b) "La ética es, por tanto, irreductible a la sociología³⁵ y autónoma frente a ella" (p. 56). Hablar del principio *psicológico o antropológico* de la ética no implica, ni mucho menos, psicologismo moral (p. 56-59). La ética está "subalternada" a la psicología (p. 60) sin reducirse a ésta (p. 76). Para develar el sentido profundo de esa "subalternación" es menester poner de manifiesto, a partir del hecho del comportamiento humano, "cómo emergen los actos morales en cuanto morales" (p. 60)³⁶. Para acometer esta tarea Aranguren echa mano de conceptos antropológicos de X. Zubiri (p. 63-65) y de la distinción —también zubiriana— entre la moral como estructura y la moral como contenido, distinción que reputa "en cierto modo homóloga a la distinción escolástica... entre el ser moral en común y su especificación en bueno y malo" (p. 67). Por "moral como estructura" se entiende, en definitiva: "Este hacernos" nuestra propia vida, prefiriendo unas posibilidades y postergando otras, poniendo nuestra felicidad en

³⁴ Sobre el concepto de "ética social" vide *infra* p. 400-401.

³⁵ Sobre la sociología, vid, además de pp. 51-56, p. 399: "La sociología, por muy atendida a la realidad humana que quiera estar, y justamente por eso, por estar atendida a la realidad humana, no puede dejar de ser, explícita o implícitamente, ética... La sociología se funda, pues en la ética (como la realidad social en la realidad moral) y revierte a ella".

³⁶ Anticipándome a mi apreciación crítica del libro reseñado, estimo poco feliz la fórmula empleada por el A. "la moral emerge de la psicología" (p. 76-77; cf. p. 174: "...la ética... emerge de la psicología o antropología...") ¿Qué significa epistemológicamente esta "emergencia"?

Tampoco hallo apropiada, en el mismo contexto, una formulación que parece exceder, tal vez, la intención del A.: "Las estructuras somáticas *exigen* así... la aparición de la inteligencia" (p. 64).

este o en el otro bien y definiendo así, en cada uno de nuestros actos, según hace notar Zubiri, la figura de nuestra personalidad que, un día, quedará fijada para siempre en lo que definitivamente hemos querido ser; esto y no otra cosa es la moral como estructura" (p. 254, cf. p. 75, 69, 174, 175, 205). A su vez con la moral como estructura tiene que habérselas, según el A., la Etica en su primera dimensión, a saber, "La Etica como antropología o, según la terminología escolástica, la Etica como subalternada a la psicología"; en tal caso la Etica "es puramente teórica, se limita a estudiar unas estructuras humanas" (p. 73). Y "la segunda dimensión, moral como contenido, moral normativa, tiene que montarse necesariamente sobre la primera..." (ibid.). La materia moral, para ser tomada en consideración por la ciencia ética "ha de ser justificada metafísicamente (subordinación de la Etica a la Ontología y a la Teología natural) y además ha de esclarecerse con precisión la relación entre la moral y la religión, c. d. la necesaria abertura de la moral a la religión. En esta doble y articulada dimensión de la moral es en la que nosotros reparamos para asumir aquella doble caracterización de la Etica como especulativamente práctica" (ibid.). Por último, en conexión también con el concepto de moral como estructura, Aranguren afirma resueltamente —este es otro de los méritos principales de su libro— el realismo de la moralidad: "La moral resulta ser así algo *físicamente real* ^{36 bis} o, como decía Aristóteles, una segunda naturaleza" (p. 75-76; cf. p. 26, 118-119, 186-187, 379).

Ya al referirme al examen del principio psicológico quedó aludida, de paso, la tesis del A. con respecto a lo que él llama "el principio *metafísico*", el cual ha de ser tomado no como punto de partida sino como justificación última del filosofar concreto sobre cuestiones éticas (p. 85). En el estudio de este tema "ética y metafísica" Aranguren pasa revista sucesivamente a la ética kantiana (p. 86-88), a la moral del pragmatismo (p. 89-91), a la ética de los valores —Scheler, Hartmann, von Hildebrand, H. Reiner— (p. 94-99), a la ética no-metafísica en Inglaterra (p. 103-108), a la ética francesa de los valores (p. 109-113) y a las posiciones de Heidegger, de la escolástica y finalmente de X. Zubiri (p. 115-119). En cuanto a la relación entre Etica y teología natural, después de exponer diversas actitudes y de rechazar expresamente, con buenas razones, la concepción de J. Maritain (la philosophie morale adéquatement prise), el A. se inspira, fundamentalmente, en la doctrina de F. Suárez y la aplica a la moral como estructura y a la moral como contenido (p. 138-139). La cuestión precedente lleva, como de la mano, a abordar el insoslayable tema de "las relaciones entre la moral (natural) y la religión (positiva), entendidas ambas como *comportamientos* que proceden de sus correspondientes *actitudes*: la actitud ética y la actitud religiosa" (p. 141).

Cuatro capítulos (XVI a XIX) — entre los mejores del libro y para los que han sido utilizadas, principalmente, las dos buenas obras anteriores del A.: "Catolicismo y protestantismo, como formas de existencia" y "El protestantismo y la moral" — han sido destinados a ese tema, sobre el cual vierte Aranguren la siguiente conclusión, *mostrada* "a través de la experiencia, mediante una evocación de la vida moral y sus situaciones de "reenvío" a lo trascendente" (p. 168): "...la moral ha de abrirse a otro nuevo ámbito, el de la religión. Y esto en un doble sentido: a) en cuanto que el hombre, para no perderse en el error moral,

^{36 (bis)} Tendría algunos reparos contra la expresión "físicamente". La moralidad puede ser real, sin serlo "físicamente" ni siquiera en el sentido amplio de este término.

necesita de la Revelación; y b) en cuanto que para no perderse en la impotencia moral, el hombre necesita absolutamente de la gracia divina" (p. 175).

La segunda parte de la obra "El objeto de la ética" constituye la tematización y sistematización del campo objetivo de la disciplina, según el ya indicado método de anticipación y repetición. Después de una determinación del *objeto material* de la ética con su estructura circular —carácter, hábitos y actos— el A. tematiza el contenido de una ética general, a saber: *la felicidad* —en su "sobre-determinación" y en su determinación o contracción: como placer o como fruición, como virtud, como contemplación, como perfección—; la moral como contenido o las *reglas de la moralidad* —contraste entre ética formal (kantiana o existencial o lógica) y ética *material*; inmutabilidad e historicidad de la ley moral—, la *moralidad de los actos* —y en relación con ellos, la "fuerza moral", el talante, los sentimientos y las pasiones, la esperanza y el amor; *las virtudes* —en general y en especial: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; su descubrimiento histórico—; *el mal, el pecado y los vicios*; *la vida moral*; el *ethos* como carácter o personalidad moral; y, por fin, *la muerte*, cuya tematización (cap. XXIV) origina uno de los más fines, densos y hermosos capítulos del libro.

Fuera imposible en una reseña seguir paso a paso el desarrollo de esta segunda parte, por lo cual será menester que me limite a destacar algunas tesis capitales y a mencionar ciertos análisis. Aquí, como al exponer algunas observaciones críticas más adelante, el estilo será ineludiblemente algo telegráfico.

Mas antes de referirme a las tesis, concernientes las más al contenido de la ética y unas pocas a la disciplina misma, es indispensable una alusión a ciertos supuestos antropológicos, unos, metafísicos, otros, sobre los que reposan algunas de aquéllas y que derivan, en parte, de X. Zubiri³⁷ y, en parte, del propio A. Las doctrinas zubirianas, comenzando por las antropológicas, son las siguientes: a) la estructura humana es constitutivamente "felicitante" (p. 205); b) la relación entre *ferencias* (o tendencias) y la preferencia (p. 65; cf. p. 175, 284)³⁸; c) la fruición como esencia de la volición o acto de voluntad (p. 186; cf. pp. 221, 287, 307); d) los sentimientos no constituyen una clase especial de fenómenos psíquicos (p. 286); e) los sentimientos intencionales son actos de la inteligencia práctica posidente que constituye el sentido moral (p. 287; cf. p. 241); e) las formas de vida importan una preferente dedicación y no estructuras radicales de la vida misma y, además, no se excluyen ni pueden excluirse (p. 378); f) el bien como posibilidad apropiada o apropiable (p. 208; cf. pp. 100, 119, 205); f) el mal como poder maléfico (p. 371), etc.³⁹. Aranguren, por su parte, basa algunas de sus aserciones éticas sobre tesis que le pertenecen y que se inscriben sea en un nivel antropológico o bien en un plano

³⁷ Por no disponer el simple lector como yo del material no impreso de los cursos del ilustre filósofo español, queda impedido de enjuiciar cabalmente doctrinas sólo aludidas o resumidas de modo muy sumario y, por tanto, de estimar el valor de tesis éticas o epistemológicas solidarias de aquellas.

³⁸ Pertenecer a Zubiri este texto, indudablemente ambiguo: "La preferencia pende pues de las *ferencias* o tendencias previas. Las *ferencias* hacen, inexorablemente, preferir. Pero ¿qué es lo que nos hace preferir? La bondad misma de la realidad" (p. 65). ¿Si no la fórmula, es suya la tesis?

La tesis misma tiene fuertes semejanzas con la de Scheler sobre la relación entre "Streben" y "Wollen". Cf. *Der Formalismus...* Ie. Abschnitt.

³⁹ Ya se aludió supra a la realidad constitutivamente moral del hombre.

metafísico: a) el talante como “hábito afectivo” o sentimiento fundamental de la existencia (p. 287-293) ⁴⁰; b) el amor como “apetición” o querencia es un hábito entitativo, una estructura fundamental de la existencia humana (p. 308-309) ⁴¹ y “es, ante todo, amor al propio bien, amor de uno mismo ⁴² que no tiene por qué ser amor a sí mismo, y menos, egoísmo” (p. 308). c) Fines y medios son abstracciones (p. 203-204) ⁴³; cf. pp. 233, 277). d) La infinitud del ser como trascendental u horizonte de todo ente concreto es una infinitud vacía (p. 234) ⁴⁴. e) “El hombre desea, apetece y persigue la felicidad, esto es el bien absoluto. Pero el dios de la filosofía no aparece ante la inteligencia como el bien absoluto, sino como el resultado de un razonamiento, como una idea, como un bien particular” (p. 232; cf. p. 233, 236) ⁴⁵.

Mencionados algunos de los supuestos antropológicos y metafísicos de la “Ética” reseñada, es oportuno referirse a las tesis más generales del A. sobre la disciplina misma y sobre su contenido ⁴⁶. Será inevitable esquematizar mucho para que todo tenga cabida en el marco de una reseña, por más extensa que

⁴⁰ Con loable empeño A. quiere aplicar a la ética los resultados de la psicología de las “Stimmungen”, pero su determinación peca de cierta ambigüedad pues, por un lado, al talante, parece identificarlo con la naturaleza premoral del hombre (o con su “temperamento” o con la comprensión de la personalidad), y por otro, llega a hablar de las “pasiones” en cuanto constituyen “una tonalidad anímica, un temple fundamental o talante” (Cf. 290, 291, 292, 295). Mientras en el primer caso, el talante reviste una cierta originariedad y permanencia, no obstante las modificaciones impresas por la vida personal, en el segundo no tiene la misma radicalidad y resulta más variable.

⁴¹ El A. aplica aquí al amor esas determinaciones que Pedro Laín Entralgo atribuye a la “espera” en su hermoso libro “La espera y la esperanza”, del que me ocupé en la presente entrega de SAPIENTIA.

⁴² Esta proposición que requeriría ser analizada y justificada por el A., resulta un tanto ambigua y hasta plágiosa. Con todo, poco después, una precisión sobre el amor a sí mismo atempera el sentido de aquella: “El auténtico amor a sí mismo es amor a lo mejor de sí mismo y... incluye en sí el amor a Dios y a los hombres (ibid).”

⁴³ El contexto es el siguiente: “Pero si el llamado “fin” está en cada uno de los “pasos” de nuestra acción, tampoco éstos pueden ser considerados como “medios”, puesto que también ellos están penetrados por aquél y son inseparables de él. Solamente bajo el dominio de una concepción racionalista y propositiva puede descomponerse una acción, *después* de realizada, en esas abstracciones que se denominan “medios” y “fines” (p. 203-204).

El argumento de A. es inconcluyente, pues lo propio del medio, por ser para el fin, es estar penetrado por la influencia del fin. Por otra parte, si se tiene presente el carácter analógico del término “fin”, desaparece la conexión que el A. establece con una concepción racionalista y propositiva. Por último, aun en el caso de los “fines operantis” no hay ninguna forzosidad de pensarlos de un modo racionalista o en conexión necesaria con un “propósito” en el sentido estricto de este término.

Las otras razones dadas por el A. (p. 233 y 277) no son más eficaces que la anterior.

⁴⁴ No se encuentra en el libro el fundamento de esta aseveración. Habrá querido decir el A. una infinitud indeterminada? Dentro del tomismo, el P. Johannes Lotz sustituyó la expresión inadecuada de “leeres Sein” —usada en la primera edición de la obra que luego apareció en la segunda con el título de *Das Urteil und das Sein*— por la de “unbestimmtes Sein” (Cf. op. cit., Pullacher Phil. Forschungen, Bd. I, 1957).

⁴⁵ La segunda proposición en este pasaje no se halla fundada por el A., quien tal vez ha dicho más de lo que quería decir. Tal como está formulada, sin distinciones ni precisiones y sobre todo sin ser circunscrita a la *decisión práctica del homo viator* —aún aquí requeriría alguna precisión— no escapa a un cierto agnosticismo metafísico. ¿Acaso la filosofía alcanza sólo a Dios “como una idea”? ¿La metafísica no puede afirmar que Dios es “bien universal” o “bien supremo”?

⁴⁶ Algunas fueron aludidas ya en la exposición de la primera parte del libro.

ésta pueda ser —y de hecho vaya siendo—. a) El *objeto material* de la ética “consiste fundamentalmente en el *êthos*, esto es, en la personalidad moral... (que) se define a través de todos y cada uno de los actos y de los hábitos... También... a través de la vida entera... (que) es posible tenerla toda junta... en ciertos actos privilegiados... —el “Instante”, la “repetición”, el “siempre”...— ésta (la vida en su totalidad) no es sólo duración, sino también futurición y emplazamiento” (p. 195). b) El *objeto formal* de la ética lo constituyen “los actos, hábitos, vida, *êthos*, en cuanto buenos (o malos)” (p. 199). c) La *felicidad*, ante todo, es concebida en términos zubirianos, como una posibilidad ya apropiada (p. 208). Pero lo es en cuanto bien supremo *indeterminado* (p. 213) y su querencia acontece “al nivel en que la moral se abre a la religión” (p. 216). Con respecto a la “contracción” de la felicidad Aranguren cita —sin indicar si comparte la tesis— a X. Zubiri, para quien la complacencia o fruición es una nota esencial de la felicidad” (p. 221). Para colmar al hombre de felicidad se requieren a la vez la virtud, la contemplación y la fruición; mas aún no se ha alcanzado la apetecida concreción de la felicidad (p. 231). Esta sólo se consigue cuando se determina que “la unidad concreta del bien supremo tiene dos aspectos: el bien o perfección *en sí* y *mi* perfección. El bien supremo, en sentido absoluto, es Dios; quoad no es nuestra perfección” (p. 232, cf. p. 235: “La unión del hombre a Dios es la plena dealización desí mismo. La separación entre la Perfección y *mi* perfección queda superada. Felicidad es, a la vez, lo uno y lo otro, el logro de *mi* perfección y la consecución de la Perfección, del Bien supremo”). d) Con respecto al problema de la *regula morum* el A. distingue entre una regla *próxima*, la razón humana, y otra *primera*, la cual en un pasaje es determinada como la ley eterna, que es como razón de Dios (p. 372; cf. p. 135), mientras que en otro lo es como el bien supremo en su forma concreta de felicidad como perfección (p. 250; cf. pp. 238, 251)⁴⁷. A su vez interpreta la regla *próxima* en un sentido suareciano (p. 136-139), e. d. divergente del que el Aquinate le atribuye⁴⁸. e) De la *conciencia moral* afirma que “se refiere al comportamiento muy concreto, si, pero no mía, sino de “otros”. Se trata por tanto, en definitiva, de resolver un “caso” moral con todo el “desinterés” y la “objetividad” propias del “espectador desinteresado” (p. 239)⁴⁹. f) Para el A. el *primer principio moral* (*bonum est faciendum...*) “es todavía una mera “forma” que será necesario ir rellenando de “contenido” (p. 250). La expresión “mera forma” tendría que ser precisada, sobre todo porque el A. a veces usa el término “formal” como equivalente de “vacío” —vid. p. ej. p. 214—. Cabe preguntarse por la delimitación entre esta interpretación del primer principio y la de Kelsen, v. gr. con respecto al primer principio del orden jurídico, considerado por él como meramente “formal”). g) En conexión con el tema de la *regula morum* es pertinente señalar que Aranguren, a propósito del problema

⁴⁷ El A. no elimina esta ambigüedad ni muestra cómo se articulan las dos determinaciones.

⁴⁸ Sobre esta diferencia cf. el importante estudio de IBRANYI, *Ethica secundum S. Thomam et Katium*, Romae, 1931, Collegium Angelicum. Aranguren puede, claro está, hallar más aceptable la tesis suareciana, mas no hallará apoyo para ella en los textos tomistas, integralmente considerados.

⁴⁹ El A. presenta esta noción de la conciencia moral como perteneciente a la “doctrina escolástica” (p. 239). Me consta que esta noción en cuanto implica una referencia no a mí sino a los otros, no es “communis”. ¿No sé a qué dirección escolástica aludirá el A.

de inmutabilidad de la ley natural e historicidad, sostiene que “la cuestión más fundamental y más general está en otro lugar. Está en que la ley natural es una realidad moral segunda o tercera y no primera” (p. 250) e. d. después de la regla *morum* primera —el bien supremo: la felicidad como perfección— y también del plano de la “naturaleza racional” como fundamento de la moralidad ⁵⁰. “Y en fin, la ley —ley natural— adviene lógicamente después, como conducente por modo más o menos problemático a esa felicidad como perfección y a esa conformidad con la naturaleza racional” (p. 251) ⁵¹. h) Algunas tesis anteriores contenían ya alusiones al *bien moral*, que Aranguren examina, aplicando las varias veces mencionada distinción zubiriana entre moral, como estructura y como contenido. En el primer caso, “el *bien moral* —moral como estructura— es por consiguiente, lo real... en tanto que fuente de posibilidades apropiadas” (p. 205. Con esta determinación se vincula la de pág. 208: “...hay posibilidades múltiples y totalmente diversas de ser feliz. Estas posibilidades son los *bienes* ⁵². Posibilidades no ya necesariamente *apropiadas* como la felicidad, sino simplemente *apropiables*”). Del bien moral, en el plano de la moral como contenido, no he encontrado un pasaje que constituya una definición, a no ser que se tenga por tal la referencia a la especificación de los *actos* por el objeto, el fin y las circunstancias (p. 270-271). Por lo demás, esta referencia se inscribe en un contexto suareciano. i) Al tema del *deber* (y —o— de la obligación) no dedica el A. ningún capítulo especial. Apenas aparecen en la obra dos determinaciones: la primera concierne a una doble subordinación del deber, al ser, en primer lugar (p. 208, cf. p. 116-118), y luego a la felicidad (p. 208: “Pero entre estos bienes apropiables algunos son vividos como apropiandos: son los *deberes*. *Deber* es una posibilidad no sólo apropiable como el bien en general, sino además apropiada en su *poder* en orden a la felicidad; los deberes son las posibilidades más conducentes a la felicidad. Por ser la felicidad posibilidad ya apropiada, el hombre está como dice Zubiri, ligado a ella; en cambio, a las demás posibilidades —deberes— está *ob-ligado*, “ob felicitatem”. Los deberes penden, por tanto, de la felicidad... lo característico de los deberes no es tanto ser *imperantes* como ser *apropriandos*”. Cf. p. 246). La segunda determinación atribuye al deber un sentido negativo, restrictivo (p. 210, cf. p. 316). j) De la *virtud* dice el A. en primer término, que consiste en la *apropiación* de esas posibilidades apropiables que son los bienes (p. 317). Además, a la defi-

⁵⁰ Sobre la naturaleza racional como fundamento próximo de la moralidad cf. supra tesis d). El A. no aclara expresamente si para él “regula *morum*” y “fundamento de la moralidad” designan lo mismo. Parecería que sí por todo el contexto de su obra. Mas una elaboración de ambos conceptos habría sido necesaria, pues ella es decisiva para el problema (o problemas) respectivo.

Por otra parte, en otro pasaje (p. 369) son indicados como *fundamento de la ética* dos enunciados aristotélicos: “el bien es lo que todos apetecen” y “el mal no existe en sí, junto a las otras cosas”. El lector se pregunta: ¿cómo se articula esta tesis sobre el fundamento de la ética con la otra sobre el fundamento próximo de la moralidad?

⁵¹ En pág. 281 dice el A.: “Poner la esencia de la moralidad en la ley natural y en su aplicación prudencial contradice el principio de la moralidad intrínseca de los actos, tan acertadamente defendido por Suárez: la bondad es “ante *præceptum*” y “ante *prudentiam*”.

⁵² Tal es también el concepto de los “valores”: “Los valores no son ‘esencias’ preestablecidas, sino como dice Zubiri, pura y simplemente posibilidades apropiables. El valor no es sino la deseabilidad de las cosas, la conveniencia de la realidad con lo que el hombre apetece”; p. 316-317.

nición aristotélica —la más acreditada— debe añadirse la nota de *fuerza*, que es uno de los caracteres de la virtud (p. 318-323. Sobre la noción de fuerza moral y su relación con los impulsos, vid. cap. X del libro).

Después de exponer, sin pretensión alguna de exhaustividad, las articulaciones principales de esta “Ética” voy a enunciar unas observaciones personales que importan más que una simple crítica⁵³ y que persiguen, amistosamente, inducir al A. a repensar algunas tesis y, sobre todo, ciertas formulaciones que éstas encuentran en su libro, el que —parece redundante decirlo— he leído con vivo y atento interés.

a) En la determinación del objeto de la Ética material —con la que concuerdo ampliamente— echo de menos, entre los actos privilegiados, los que constituyen precisamente una concreta toma de posición de la persona frente al bien humano perfecto. Aranguren parece haber reparado —en su eficaz discusión de la tesis de J. Leclercq— tan sólo en los actos por lo que la vida se nos ofrece como totalidad. Dejando de lado que aquellos actos también se inscriben en esta temática, su importancia en orden a la moralidad es muy relevante y debe, por tanto, ser destacada.

b) Después de haber leído en el libro reseñado pulcras y precisas determinaciones del objeto formal de la ética, el lector atento se topa sorprendido con frases como las siguientes: aa) “El objeto formal de la ética es, en última instancia, no *la* vida, sino *el* carácter adquirido en ella” (p. 395; cf. 416). bb) “Y este *êthos* social ha de ser también el objeto formal último de la ética social” (p. 401).

c) El A. en toda la primera parte examina cinco “principios” de la ética. Pero no he logrado encontrar una determinación del sentido del término “principios” usado por él. Me pregunto: ¿cuál es la noción común a tan diversos “principios” —p. ej. a la vez al llamado “metafísico” y al llamado “etimológico”? ¿Son apenas “puntos de partida” posibles para una de-finición de la ética? La cuestión no es, por cierto, ociosa, cuando se trata precisamente de definir la disciplina. Y en estrecha conexión con esta mi primera dificultad menciono una segunda, en forma interrogativa: ¿por qué entre los principios de la ética no figuran los *principios éticos*? A ellos se refiere el A. sólo incidentalmente (p. ej. p. 238-255) y sin determinar cuáles son ni cuál es su función precisa en el cuerpo del saber filosófico-moral. Hay un pasaje en que la falta de tematización expresa y suficiente de los principios éticos se hace sentir de un modo inequívoco. Dice allí Aranguren: “La “forma” ética está siempre demandando un “contenido” con el que llenarse. ¿De donde procede ese contenido? De “la idea del hombre” vigente en cada época. Pero esta idea del hombre se nutre de elementos religiosos y de “inclinaciones” naturales —ligación a la felicidad, obligación a la ley moral natural, etc.—, así como de otros condicionamientos situacionales e históricos. Esta es la “materia” moral⁵⁴. Ahora bien, esta materia para ser tomada en consideración por la ciencia ética, ha de ser justificada me-

⁵³ No me propongo discutir aquí las tesis éticas centrales del A. p. ej. sobre la felicidad o sobre el bien moral o sobre la regula morum. Me interesan principalmente las relativas a la ética misma en su estatuto epistemático.

⁵⁴ Esta expresión, si se la vincula con lo dicho sobre la procedencia de ese contenido, resulta por lo menos ambigua. Una formulación más precisa y sin sabor relativista se encuentra infra en p. 360 (“La variedad moral...”).

tafísicamente... y además ha de esclarecerse con precisión, la relación entre la moral y la religión, e. d. la necesaria abertura de la moral a la religión" (p. 73). En este contexto, donde era insoslayable la referencia a los principios éticos, el A. sólo alude a la justificación metafísica y a la abertura de la moral a la religión. Ni siquiera en el examen del principio prefilosófico figura una tematización de los principios éticos, los que, dicho sea de paso, son los que más derecho tendrían a figurar entre los "principios de la ética"⁵⁵. Y no está de más recordar aquí la interpretación, ya aludida, del principio primero como mera "forma" (p. 250).

d) Con la postergación de los principios éticos tiene estrecha conexión el concepto que Aranguren tiene del *método* de la ética y que él opone a lo que llama "método lineal" y atribuye a Descartes y a los Escolásticos. Estos, según él empezarían "desde la tabula rasa, los hábitos de unos principios y la experiencia sensible" (p. 17). Sería menester que expusiese con más detenimiento ambos métodos, con la indispensable indicación de fuentes. Sus indicaciones actuales resultan insuficientes. Incluso no se sabe si para él las disciplinas filosóficas son, en rigor, demostrativas. Y si lo son, el problema de las diversas modalidades de la evidencia —inmediata, mediata— se impone como ineludible. Y en tal caso, habría que determinar en qué sentido el método puede ser *circular*. Quede el tema pendiente para otra edición del libro, en la que el A. responda, si lo cree pertinente, a estas cuestiones.

e) Sobre el sentido que el A. atribuye a la subalternación de la Ética a la psicología —¿por qué no antropología?— no es posible pronunciarse hasta tanto que determine las siguientes cuestiones: aa) distinción entre disciplinas teóricas y disciplinas prácticas, dentro del tema más general de teoría y praxis; bb) concepto de la antropología, o de la psicología; cc) concepto de subalternación.

f) Un concepto que me parece equívoco es el de la "moral como estructura". En primer lugar, tal vez fuera imprescindible comparar su significado con la noción escolástica del "ser moral en común", ya que el propio A. declara homólogas las distinciones a que respectivamente pertenecen como primeros miembros esas dos nociones. En segundo lugar, no se alcanza a percibir qué es lo que determina formalmente que la moral como estructura sea *moral*. Por último, que la noción sea equívoca y fuente de equívocos lo comprueban dos tesis enunciadas en relación con ella: aa) la primera es la determinación de qué sea el bien moral —moral como estructura—⁵⁶; bb) la segunda es la siguiente: "La tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es" (p. 396). Incluso la misma noción de "justificación" como ajustamiento del acto humano a la situación —noción que está en la raíz de la "moral como estructura"— es una noción ambigua.

⁵⁵ Sobre el sentido del recurso al principio prefilosófico el A. ofrece esta determinación no exenta de ambigüedad: "...Y antes de abrazar un sistema ético (el hombre) posee unas convicciones morales, una actitud ética ante la vida. Debe, pues distinguirse entre una *ethica docens* o filosofía moral elaborada y una *ethica utens* o "moral vivida". Esta *ethica utens* o consideración prefilosófica de la moral es también primordial y principal..." (p. 16-17).

⁵⁶ Sobre esto vid. en el texto del libro p. 205, 118 in fine. Cf. en esta reseña supra: tesis ética *h* del A.

g) En la postergación casi completa de la noción de deber y en la caracterización de éste como negativo y restrictivo creo discernir un eco de la crítica, indudablemente excesiva, de Scheler a la ética kantiana como ética del deber ⁵⁷.

h) Finalmente, desearía puntualizar algunos aspectos de la doctrina del Aquinatense, pues ciertos pasajes del libro de Aranguren lo hacen necesario ⁵⁸.

aa) Ante todo, en Santo Tomás no “se toma como comienzo de la ética la idea metafísica del fin último” (p. 85). El no escribió ninguna ética, sino una teología. Sobre lo que habría sido una ética filosófica tomista, podrían dar una orientación este texto del C. G., II, 4: “Nam in doctrina philosophica... prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo” y el de los Coment. a la Ética Nic. L, lect. 4 (ed. Pirotta, nn. 51-53). bb) No sé en qué medida Aranguren vincula a Santo Tomás con los tomistas ⁵⁹, a quienes reprocha no haber sabido ver toda la importancia de la prudencia (p. 330); mas al D. Angélico no es posible imputarle ni la atomización del objeto de la ética ⁶⁰ ni la desnaturalización de la prudencia ⁶¹. cc) No es posible aceptar los juicios demasiado sumarios del A. sobre “el exagerado formalismo matematizante” en la concepción que de la objetividad de la justicia se forjan Aristóteles” y, por seguirle, en parte también Santo Tomás (p. 340; cf. p. 341: “Evidentemente esta teoría aristotélica de la justicia como igualdad... es artificiosa violentación de la realidad de la vida y las relaciones humanas, que no se deja reducir a “matemática aplicada”). dd) A propósito de la primacía atribuida por S. Tomás al “sustinere” sobre el “aggredi” en el tema de la “fortitudo” no queda claro si, con prescindencia de las influencias estoicas sobre el Aquinatense, tal primacía resulta justificada. Es el contexto del A. el que determina la duda.

Doy término así a mi extensa reseña de esta reciente “Ética”, escrita por lo demás, con brío y con elegancia y sobre todo con una fina y alerta sensibilidad para los temas, siempre apasionantes, del orden moral.

GUIDO SOAJE RAMOS

⁵⁷ Sobre este punto en Max Scheler y concretamente sobre el carácter excesivo de su crítica de la idea del deber, cf. MICHAEL WITTMANN, *Max Scheler als Ethiker*, Dusseldorf, L. Schwann, 1923, p. 48-84.

A propósito de Scheler, me parece que tal vez en coincidencia con él, Aranguren enuncia su tesis —no justificada—: “lo más alto no puede convertirse en ‘fin’” (p. 398).

⁵⁸ El libro ganaría con la supresión de una frase como la siguiente, tal vez con destinatarios concretos en España: “Pieper, como todo tomista que se estime, procede como si todo surgiese de la nada en Santo Tomás...” (p. 340).

⁵⁹ Sobre estos no hace excepciones de ninguna clase.

⁶⁰ Aparte de las tesis sobre la conexión “actos-pasiones” y sobre la conexión de las virtudes, baste pensar en la perspectiva indicada en el prólogo de la II Pars de la S. Theol. “...restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium...”

⁶¹ El “medio” de la prudencia es, como se sabe, el propio de las virtudes dianoéticas. Por lo demás, incluso en el caso de las virtudes éticas el “medio”, tal como lo concibe el Aquinate, es más bien una cumbre. En ningún caso, los textos tomistas pueden fundar esa mutilación de la prudencia, a que alude el A.

**EL INSTITUTO DE ESTUDIOS DE EUROPA DEL ESTE, "OST-EUROPA
INSTITUT, INSTITUT DE L'EUROPE ORIENTALE" DE LA
UNIVERSIDAD DE FRIBURGO**

Desde hace dos años existe un pequeño cuarto, a medio camino entre el Albertinum (residencia de los profesores O. P.) y la universidad, en el cual no vemos la "Leonina" ni los esquemas de la vida del Aquinate colgados de las paredes sino... la enciclopedia soviética, la "Voprosy filosofii", la edición aérea, diaria y puntual, del "Pravda", y en los muros fotos de Lenin y otros príncipes. ¿Acaso la católica Friburgo es un nuevo centro de influencia roja? Dejemos sin respuesta inmediata a esta pregunta sombría y simplemente digamos de qué se trata.

El 5 de mayo de 1958 el Instituto, que había funcionado de hecho durante un año, fue reconocido por la Universidad (Universitas Friburgensis Helvetiorum) y encuadrado dentro la "Faculté des Lettres" o "Philosophische Fakultät". Era una invención del Padre Bochenski O. P., profesor de filosofía contemporánea en la Universidad, y su objetivo quedaba formulado así: investigación de la filosofía y del marxismo —leninismo en la Unión Soviética y países de Europa Oriental; elaboración de los instrumentos de trabajo necesarios para esa investigación; lo mismo para la religión en esos países. En este objetivo se advierte una idea básica de Bochenski: no se puede hacer soviología si no se está ya maduro en el campo o aspecto que se quiere estudiar; la Universidad de Friburgo forma en filosofía y en teología principalmente; por consiguiente éstos son los aspectos que *en ella* se enfocarán dentro del enorme mundo "oriental".

¿Se ha hecho algo? Creo que mucho más de lo pensable. Distingamos tres planos: lo ya publicado, lo que ya está en prensa, lo que está siendo escrito.

1. *Publicado*: "Bibliographie der sowjetischen Philosophie", 1959, 2 volúmenes. "Die Dogmatischen Grundlagen der Sowjetischen Philosophie", por J. M. Bochenski, 1959. "Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie", por N. Lobkowitz, 1959. "Einstein und die Sowietphilosophie", primera parte, por el Dr. S. Muller Marcus, 1960.

2. *En Prensa*: "Studies in Soviet Thought", por una docena de colaboradores del Instituto. "Soviet Scholasticism. On Method in Soviet Philosophy" por T. S. Blakeley. "Marxismus Leninismus in der CSR", por el Prof. N. Lobkowitz. "Philosophy and Ideology" por el Dr. Z. Jordan (en inglés y polaco). "L'Eglise catholique en Pologne 1945-1959", por A. Wassung (en francés y polaco).

3. *En Preparación*: "Einstein und die Sowiephilosophie", segunda parte, por el Dr. S. Muller Marcus. "Soviet Logic", por el Prof. J. M. Bochenski. "On Soviet Ontology", por el Prof. J. M. Planty Bonjour. "The Spread of Marxist Leninist Ideas in the Arab Middle East", por N. Saad. "Bibliographische Einführung in Marxismus Leninismus in Jugoslawie", por L. Vrtacic.

Es obvio distinguir dentro de estos títulos aquellos que cumplen el objetivo de elaboración de instrumentos de trabajo ("research tools") y aquellos que son sin más investigación ("research").

Los primeros aparecen bajo la rúbrica de "*Sovietica Veroffentlichungen* des O. E. I. (Ost Europa Institut)" y los segundos dentro de la serie "*Sovietica, Abhandlungen* des O. E. I."

Creo es digno destacar que algunos de los colaboradores más jóvenes son recientes doctores de la Universidad de Friburgo: N. Lobkowicz, doctorado bajo Bochenski con tesis sobre Heidegger, ha publicado ya varias monografías y actualmente comienza sus funciones de profesor "asociado" de filosofía en la Universidad de Notre Dame, Indiana, U.S.A. Thomas Blakeley, "factotum" de las bibliografías y ahora asistente oficial de Bochenski, se ha doctorado en filosofía no hace dos meses en esta Universidad (su tesis es precisamente el "ítem" en prensa sobre método en la filosofía soviética). El señor L. Vrtacic, está precisamente trabajando en su doctorado en esta Universidad, y como se ve por la lista precedente, ya tiene elaborado un trabajo bibliográfico sobre el sector yugoeslavo. Uno de los colaboradores del volumen colectivo "*Studies on Soviet Thought*", en prensa, es Guido Küng, doctorado en filosofía bajo Bochenski sobre nominalismo en la filosofía americana, y cuya colaboración en ese volumen es justamente "*Mathematical Logic in the Soviet Union (1917-1947 y 1947-1957)*".

Basta hojear los "*Programmes des Cours*" de los últimos dos años de la Universidad de Friburgo para comprender que Bochenski está realmente interesado en el tema, y que no sólo hay instituto sino también cursos: "*La philosophie sovietique contemporaine et le thomisme*", explicado durante el semestre 59-60, es acaso el título más significativo. Quienes han tenido la fortuna de escucharlo comprenden perfectamente el "tono" de esta soviología: un tono justo y preciso que no irrita ni siquiera los oídos de quienes no son tomistas. El curso fué una confrontación de pasajes de manuales tomistas (el siempre despreciado Gredt acaba por ser, siempre también, el más equilibrado embaajador) con el "*Osnovy marksistskoj filosofii*", exposición oficial de la filosofía soviética contemporánea.

La biblioteca del Instituto, todavía en plena formación, contiene sin embargo ya una buena base: colección completa de "*Voprososy filosofii*" (de hecho la revista de filosofía más grande del mundo: mensual, y con un registro bibliográfico envidiable, incluso de obras argentinas), la "*Bol'saja sovetskaja enciklopedia*", suscripciones a "*Pravvda*" (edición aérea diaria), "*Kommunist*", etc. Por supuesto todas las publicaciones occidentales sobre el tema. Día a día llegan libros rusos: recientemente dos gigantescos volúmenes reseñando los trabajos matemáticos en la Unión Soviética. Para la sección "religión" el Instituto dispone de archivos de jerarquía de cada uno de los países de Europa Oriental.

El Dr. Zb. Jordan dispone de una muy completa bibliografía de filosofía polaca de 1945 a 1960 y el Prof. Dr. N. Lobkowicz dispone de una semejante bibliografía para la C. S. R. Ninguna de éstas podrá ser publicada. Pero tanto éstas como la citada están a disposición de los investigadores.

Esto significa que se desean estudiantes, provistos de un mínimo conocimiento de ruso, que puedan estudiar algún aspecto de la soviología en Friburgo. Aunque no hay un plan de becas "a priori" cualquier persona empeñosa y deseosa de someterse al ritmo de trabajo (¿qué adjetivo poner?) de Bochenski, puede contar con la obtención de una beca.

No creo necesario describir "in extenso" las publicaciones citadas más arriba. Bate el récord de tamaño la obra de Muller Marcus, "*Einstein und die Sov. Phil.*", y hay que recordar que sólo es una primera parte. El segundo título

dentro de lo ya publicado, "Die dogmat. Grundlagen..." de Bochenski, es una antología comentada de extractos del "Osnovy..." o texto oficial de filosofía en la Unión Soviética. Lo mismo puede decirse sobre "Das Widerspruchsprinzip..." de Lobkowicz. El volumen en prensa "Studies in Soviet Thought" es sin duda la mejor presentación del Instituto: en 120 páginas cada colaborador del Instituto trata resumidamente el aspecto que ya ha desarrollado en una publicación especial: es el fruto maduro frente al cual huelgan comentarios. Podemos imaginar el interés de trabajos como "Soviet Logic" de Bochenski y la colaboración de Guido Küng en "Studies in Soviet Thought" sobre la lógica matemática en la Unión Soviética (el señor Küng, suizo alemán alumno de Friburgo, ha cumplido algún semestre en Polonia, con Ingarden, y su conocimiento del polaco y del ruso le permiten explorar fructuosamente las bibliografías soviéticas).

Urge la constitución de una "filial" en América Latina... que tendría como tarea científica *original* estudiar la "res" comunista en el gran continente, aparte de transmitir, divulgar y comentar los resultados de los institutos europeos. Se trata de algo únicamente inteligible en el plano *universitario*: no es cuestión de estudiar y conocer el movimiento de los comunistas sudamericanos sino de instalarse en una zona de ideas; seguir por ejemplo el acercamiento al aristotelismo de algunos pensadores rusos (leit motiv de Bochenski), estudiar su "método", o sea su relación con los dogmas, etc. Esto no impide el descenso a órdenes más concretos, tal como por ejemplo se evidencia en el "Handbuch des Welt Kommunismus"¹ (primera edición 1957, próxima traducción inglesa de esta primera edición, y próxima edición mejorada en alemán), donde también tienen su lugar las cifras y las estadísticas. Simplemente, esta actitud puramente científica, que no excluye crítica, es lo propio de una universidad.

Por razones obvias no es posible indicar aquí los resultados concretos en cuanto a "diálogo" con gente de más allá de la cortina que el Ost Europa Institut de Bochenski cuenta en su haber, pero es un hecho de incalculables perspectivas.

Personal del Instituto: Director, J. M. Bochenski O. P.; vicedirectores, Prof. C. Regamey y Fr. Brenn; asistente, Dr. Thomas Blakeley.

Dirección: 1ª Rue de l'Hospital, Fribourg, Suiza. A esta dirección pueden solicitarse informes, publicaciones, etc.

Planes para los próximos tres años: continuar la elaboración de instrumentos de trabajo y monografías sobre filosofía en los países comunistas; en particular se encara el estudio monográfico de pensadores y escuelas filosóficas en detalle, para lo cual ya se encuentran adelantadas las siguientes investigaciones: sobre Tugarinov, por el Dr. H. Fleischer; sobre Kedrov, por el Dr. Th. Blakeley; sobre la lógica soviética, por el Prof. J. M. Bochenski O. P. (trabajo ya citado más arriba).

Se considera la publicación anual de un volumen colectivo, según el ya hecho "Studies on Soviet Thought".

I. A.

¹ Enorme tomo organizado por Bochenski y calificado por la moscovita "Kommunist" como "Die Bibel des Antikommunismus".

BIBLIOGRAFIA

AUGUSTO SALAZAR BONDY, *Irrealidad e idealidad*, edic. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1958, 147 páginas.

El catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de la ciudad de Lima, Perú, D. Augusto Salazar Bondy, parte en este libro de la caracterización que de los entes ideales y de los irreales ha hecho la escuela fenomenológica (Husserl, Hartmann, Sartre), y, luego de exponer y confrontar las tesis que al respecto dichos autores han emitido, y de someterlas a una crítica personal, llega, como conclusión, a la necesidad de reducir el "ente ideal" de Husserl y Hartmann a la mera condición de ente irreal.

La obra se divide en dos partes. La primera lleva por nombre el de "*Diferenciación de la idealidad y la irrealidad*". En sucesivos capítulos estudia "*El ser ideal*", la "*División del ser ideal*", la "*División del ser irreal*" y "*La Consistencia ontológica de la irrealidad*". La segunda parte se refiere a la "*Crítica de la diferenciación de la irrealidad y la idealidad*" y comprende capítulos sobre "*El ser intencional de los objetos irreales y el ser en sí, de los objetos ideales*", "*La evidencia del intuir eidético y la necesidad de ser ideal*", "*La intuición de las conexiones esenciales y la validez a priori de las matemáticas*", "*La evidencia apodíctica y los principios ontológicos supremos*" y sobre la "*Unidad del ser ideal material y del ser irreal puro*", conclusión ésta a que llega su investigación. El libro se cierra con un apéndice sobre la "*Problemática abierta por la presente investigación*".

Nos toca ahora exponer —con la brevedad que impone una nota bibliográfica— nuestra opinión sobre la obra. No cabe duda de que el autor está muy al tanto de las doctrinas fenomenológicas en que se apoya. Tampoco es posible negar que, dados los puntos de partida "fenomenológicos" adoptados, la conclusión que saca Salazar Bondy, al reducir lo ideal y lo irreal a lo "no-real" es correcta; su *lógica interna*, por decirlo así, nos parece legítima.

Pero cabe preguntarse si el filósofo debe partir de lo que dijeron tales o cuales autores, por importancia o vigencia que tengan, o, simplemente, de la realidad, no bastando para decir que se ha procedido en este segundo sentido el recordar que dichos autores han proclamado: "¡a las cosas mismas!". Porque una cosa son "las cosas mismas" y otra lo que esas "cosas mismas son" según tales autores. Y sólo cabría partir de la tesis de éstos previa demostración de que ellos, precisamente, dicen verdad sobre las cosas mismas. Para hacer lo cual con absoluta evidencia y necesidad se requiere que toda tesis adoptada pue-

da “resolverse” a la vez, por un lado, en los primeros principios del ser y del pensar en cuanto tales, sin lo cual todo carecería de sentido (incluso nuestra negación o duda sobre los mismos), y, por otro, en la presencia sensible del ente material ante nosotros. Sólo así se puede estar seguro de que se parte “de las cosas mismas”, pues es el caso de recordar, con Santo Tomás de Aquino que el “*studium philosophiae non est ad id quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*”¹ Y si nosotros nos apoyamos en Santo Tomás, lo hacemos porque comprobamos, por la experiencia y el intelecto, que en sus tesis fundamentales el tomismo corresponde a la “veritas rerum”.

¿Cabría decir lo mismo de las tesis fundamentalmente husserlianas de que parte el autor? Toda la doctrina husserliana sobre el ente ideal está originada en una reacción a la vez insuficiente y excesiva contra el nominalismo positivista de la segunda mitad del siglo XIX. Insuficiente, en cuanto concedió al nominalismo antedicho que lo real se reducía a mera facticidad e individualidad temporales sin participación alguna real e intrínseca de universalidad (ni siquiera “*in potencia*”) ni transcendentalidad². Excesiva, porque bajo el nombre de “ente ideal”, junto con meros entes de razón “*cum fundamento in re*”, lógicos o matemático-transcendentales³, ubicó a las esencias en su estado abstracto y en su mera posibilidad, y al ser en cuanto tal.

Su concepto de “ente ideal” no es, pues, genérico como Husserl creía, sino análogo (o quizá incluso mero término equívoco). Ente ideal, dicen, es lo intemporal (Husserl) o lo ingrávido (Hartmann)⁴; pero tal intemporalidad o ingravidez puede ser la de: a) entes de razón, “*quae habent esse objective in intellectu tantum*”; b) entes real-posibles; c) entes real-abstractos; d) entes espirituales puros. Y no cabe duda de que esos distintos entes o estados de entes son irreductiblemente distintos, como muy distinta es su respectiva ingravidez o intemporalidad.

Lo que ocurre es que la “epoché” husserliana corta el acceso al “actus essendi”, y es precisamente por su distinta relación al “actus essendi” como se diferencian entitativamente esos entes. Como bien dice Millán Puelles (*Fundamentos de Filosofía*, ed. Rialp, Madrid, 1955, t. 1^o, p. 75.—), “No es, pues, lo mismo ente de razón”, que “ente posible”. Una cosa posible es algo que de suyo no repugna la existencia real, algo que puede ejercer esa existencia, aunque no la esté cumpliendo. Su ser es justamente “poder ser”. Pero este poder ser no le viene de ser conocido; mientras que el único ser que tiene el ente de razón es el que le mente de la razón misma, “*es un imposible*” Cfr., del mismo autor, *El problema del ente ideal, Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Madrid, C. Sup. de Inv. Cient., 1947. Y “*La claridad en Filosofía*”, III, Rialp. Millán Puelles tiene la ventaja de ser un tomista que fue antes fenomenólogo⁵. La

1) *In I de Coelo et Mundo*, lect. 22, n. 8; Cfr. *In Boeth. de Trin.*, q. 2, a. 3 ad. 8; *S. Theol.*, I.107, 2 c.

2) En sentido tomista.

3) En sentido moderno.

4) Salazar Bondy ubica repetidamente a los “objetos religiosos” nada menos que en la esfera de los “objetos irreales”. ¿Cómo decir que Dios es un “ente irreal” antes de hacer metafísica? Ello revelaría una falsa neutralidad en el método adoptado y/o su deficiente definición de lo real. Y Cristo y la Virgen María, ¿serán también “objetos irreales”?

5) La necesidad de estudiar la intencionalidad escolástica para entender bien incluso la fenomenológica ha sido reconocida por André de Muralt en su artículo *L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité*, *Rev. de Théol. et Phil.*, Lausanne, 1960-IV, págs. 265 y siguientes.

“epoché” impide hacer esas distinciones; pero es un contrasentido, *con ella*, pretender distinguir entre “ente ideal”, “ente irreal” y “ente real”, pues los distintos modos de ser, como el ente mismo, se definen en función del *esse*, del “actus essendi”, al cual nosotros, los humanos —*animales* racionales y no espíritus puros— lo encontramos ante todo en los entes material-individuales existentes que nos rodean y de los cuales incluso formamos parte por nuestro cuerpo. (Y, siendo el acto de sensación un “actus coniuncti”, anímico-corporal, y no sólo del alma, ni menos de un espíritu puro, ni de una “conciencia trascendental”, ni de un “ego puro y constituyente”, es contradictorio admitir la posibilidad de que el mundo de hecho actualmente no exista en sí y, sin embargo, quedarse cómodamente con los actos de sensación y la “materia hylética” en que desembocan).

Ahora bien: mientras que los entes de razón sólo dicen relación directa al “ese objective in intellectu tantum”, a un “actus essendi” que se reduce al acto —de-ser— pensado, y sólo indirectamente a lo real, las esencias abstraídas y los entes real-posibles dicen relación directa al “actus essendi” real, y por lo tanto merecen ser llamados de algún modo reales. Y ello se manifiesta ante todo, para nosotros, los humanos, en el hecho de que los *universales físicos* (“hombre”, “animal”, “cuerpo”, “planta”, “molécula”, “cambio físico”, etc.) encierran intrínsecamente *materia sensible*, aunque *en general*, desindividuada; más, no pudiendo *existir* la materia sensible sino bajo determinada cantidad y en cierto lugar de la extensión y en cierto momento del tiempo, resulta evidente que aquella “materia sensible en general” es sólo el estado abstracto de la materia individual, y, por tanto, que el elemento “forma” que con aquella materia integra indisolublemente el contenido del “universal físico”, existe también, individualizado, en esos mismos entes-existentes-individuales-materiales que nos enfrentan y de los cuales formamos parte por nuestro cuerpo; y que, por lo tanto, esa especie de “entes ideales” que serían las esencias físicas “in universali”, son sólo “ideales” por su estado de abstracción (por su *esse in mente*), pero en sí mismas, en su contenido realizado o realizable, son *reales*. De manera que es equívoca la terminología fenomenológica en materia de distinciones entitativas; y lo es precisamente porque quiere afrontar el problema *del ser* y de los *tipos de ser* haciendo abstracción negativa del “actus assendi”, del “esse”, debido a su pretensión a-metafísica. Y, así, define al ser como “aquello que tiene sentido”, en lugar de verlo como aquello que tiene o puede tener “actus essendi”.

Partiendo de Husserl, pero reaccionando contra él, el autor, por un lado, comete lo que creemos ser un error, que agrava la posición de Husserl antes que mejorarla: reduce los entes ideales e irreales a una sola categoría, llamándolos “no reales”; por otro lado, se acerca a la verdad, al llamar a aquellos susceptibles de realización efectiva, “posibilidades ónticas” y al subrayar el papel de la abstracción en la génesis de su “no realidad”. Entendemos que debe hacerse una radical distinción, como hemos dicho, entre el *ente de razón*, que se define, no por su inexistencia actual, sino por su imposibilidad necesaria de existir realmente, pues tal hecho resultaría contradictorio (como la existencia real de un número negativo, de un círculo cuadrado, de un sujeto o predicado en cuanto tales, como intenciones segundas), y el *ente real-posible*: éste es, sí, una “posibilidad óntica”; pero por ello mismo no le repugna llegar a existir, y tiene así una esencial relación al *esse* real, aunque *de hecho* no exista. Eso impide reducirlo a mera “irrealidad” y univocarlo con los entes de razón; en cuanto *posibilidad* carece, sí, de existencia “subjética”, de suposibilidad óntica; pero tiene, en cambio una cierta “realidad objetiva”, en

cuanto no es una constitución de nuestro entendimiento; en cuanto, como vimos, dice relación a un posible "actus essendi" efectivo "in re". Es verdad también que, en el estado abstracto que reviste ante la mente humana incluye un elemento irreal, su estado de abstracción precisamente; pero ese estado no crea su contenido, ni éste surge, en su contextura necesaria, ni en su relación no contradictoria al existir real, de tal acto mental de abstracción.

Finalmente, es verdad que el ser "no real", como posibilidad efectiva de realización, se revela, psicológicamente, en cuanto a nosotros, en cuanto a esa su capacidad de existencia, originariamente, por el hecho de encontrarlo existiendo; pero no es ese *hecho contingente* lo que constituye su *posibilidad de existir*, su no contradicción en cuanto al existir, que lo diferencia del ente de razón.

Adivinamos una buena dirección en el autor; pero sus parciales errores provienen del error husserliano y moderno de querer hacer ontología y gnoseología independientemente de la metafísica: los tipos de ser sólo pueden ser determinados por la filosofía del ser en cuanto ser. Lo cual, a su vez, presupone una realista filosofía de la naturaleza.

JUAN A. CASAUBON.

PEDRO LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*. Madrid, Revista de Occidente, 2ª edición, 1958, 617 p.

Aparece ahora la segunda edición revisada de este hermoso libro dedicado a uno de los temas más incitantes dentro de la problemática actual de la filosofía. Y la coyuntura editorial brinda la oportunidad de hacer conocer a los lectores de Sapiencia el contenido de esta obra.

Ya su subtítulo "Historia y teoría del esperar humano" insinúa la articulación fundamental: en primer lugar, cuatro partes que se ocupan sucesivamente de la "constitución de la teoría cristiana de la esperanza" (San Pablo, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz), de la "esperanza en el mundo moderno" (en los "tradicionales", en los "reformados", en los "secularizados" y en los "desengañados"), de la "esperanza en la crisis de nuestro tiempo" (Heidegger, Marcel, Sartre; Minkowski, Le Senne, Bollnow, Brednow y Plügge; la reacción cristiana: católica y protestante) y, por último, de "la esperanza en la España contemporánea" (Unamuno, Antonio Machado, Ortega y Gasset; la poesía española actual); y luego, una quinta parte en que la reflexión sistemática del A. elabora una "antropología de la esperanza", la que aranca de un examen de la sinergia de cuerpo y espíritu en el acto de esperar, prosigue a lo largo de un análisis existencial del proyecto, de la pregunta y de la espera, y desemboca finalmente en la tematización de los nexos entre la espera y la esperanza.

Para L. E. la espera animal no es otra cosa que "la tensión hacia el futuro propia del tono vital en estado de vigilia" (p. 484); o bien en fórmula más precisa: "es la expresión de un tono vital vigilante y más o menos formalizado" (p. 489). Y sus diversas formas concretas (p. 485) "son referibles a una estructura funcional única, constituida por el desplazamiento espiral de la relación circular entre el animal y su medio y por la formalización del campo perceptivo y del tono vital; en esa estructura funcional —integrada en principio por todo el organismo— cobran especial relieve los sistemas anatómicos-fisiológicos de la alarma aguda y de la alarma crónica" (p. 489). Y lo que el animal es-

pera realmente es. “vivir realizando plenariamente su animalidad específica” (ibíd.). En cambio, “la espera humana es suprainstintiva, suprasituacional e indefinida” (p. 492) y su forma propia y primaria es el proyecto (p. 494; p. 503). En el ejercicio de la espera proyectiva del hombre desempeñan una función básica ciertas actividades biológicas reguladas por el sistema neuroendocrino (p. 496-497). Por otra parte, cuando se examina en su intimidad la espera del hombre aparece una íntima relación entre proyecto y pregunta, ya que “vivir humanamente es proyectar y preguntar; quien proyecta, pregunta, y quien pregunta, proyecta. La pregunta es la expresión racional del proyecto; el proyecto es el fundamento vital o existencial de la pregunta” (p. 509; cf. p. 536). A su vez la pregunta, para manifestar su estructura, reclama ser vista en sus nexos con la creencia (p. 514-523), con la creación humana (p. 523-31) y con la comunidad (p. 532-535).

La espera humana es a la vez un hábito y una actividad (p. 539-543). En el primer aspecto es descrita por L. E. como “uno de los “hábitos” constitutivos de la naturaleza primera del hombre durante su vida terrenal” (p. 539) o bien como “un hábito humano y personalmente biológico” (p. 540; cf. ibíd.: En cuanto hábito biológico de nuestra existencia, la espera es el apetito de seguir viviendo humanamente o si se prefiere una fórmula más escolar, el modo humano del instinto de conservación”) o bien como “hábito entialtivo” (p. 545, 571). Y ese hábito en el curso real de la vida se expresa como actividad empírica: “el appetitus se trueca en passio” (p. 543). La actualización concreta de la espera es el “aguardo”, el acto de esperar aguardando (p. 571).

La espera es descrita en sus diversos modos: en primer lugar, según el relativo predominio de la recepción de lo esperado o bien de la operación creadora de la *virtus propria*, la espera es expectación o es creación (p. 544-545); en segundo lugar, por los respectivos niveles de profundidad puede ser inane, circunspectiva, y auténtica o radical (p. 546-554). En esta última se entrega el hombre al cumplimiento de su vocación personal y cuenta lúcidamente con la posibilidad del fracaso y de la muerte (p. 549). Y en tercer lugar, es menester considerar la “orientación” de la espera atendiendo a “la ambivalente tensión entre los dos movimientos afectivos sobre que se apoya: la confianza y la defianza” p. 554). Y así la espera inane adopta la forma del disgusto si predomina la defianza, o bien el modo de la esperanza trivializada o despreocupación cuando el afecto en que se apoya está dominado por la confianza (p. 555). Por su parte, la espera circunspectiva en la que el hombre aspira a “tener” lo que espera (p. 547) y cuyo supuesto principal es la desconfianza, es desesperación en el que habitualmente desconfía de su buen éxito (p. 555) y esperanza confirmativa u optimismo en el que habitualmente confía en el cumplimiento de sus previsiones (p. 556). Por último, la espera auténtica o “espera vocacional del sumo bien” (p. 556), si es defiante se expresa bajo forma de angustia y desesperanza, y si es confiante se manifiesta como esperanza genuina (p. 564). Es dentro del contexto de los modos de la espera donde se sitúa la descripción de la esperanza natural: “es un hábito de la segunda naturaleza del hombre¹, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital” (p. 573). De esta esperanza natural L. E. estudia su objeto, su sujeto, su ascética, y sus deformaciones (p. 581-599).

En una de las páginas finales del libro son indicadas las etapas sucesivas

1) En p. 583 la llama “hábito psicológico”.

de un proceso de ascensión a partir de la espera: "La espera, hábito entitativo de la primera naturaleza humana, se hace esperanza, hábito de segunda naturaleza, cuando el hombre confía con firmeza mayor o menor en la consecución de aquello hacia que la espera primariamente se mueve: "seguir siendo". La esperanza, a su vez, llega a ser genuina, auténtica o radical cuando ese "seguir siendo" cobra de modo resuelto y lúcido la expresión a que naturalmente tiende: "ser siempre". Si el hombre se entrega a la conquista de ese "ser siempre" con magnanimidad y fortaleza..., la esperanza se constituye en virtud natural. Y, en cuanto la posesión y el ejercicio de esta virtud reconocen y aceptan su constitutiva religación al fundamento de la existencia propia y de toda realidad —más precisamente: en cuanto el hombre, con la ilustración que sea, espera en la Divinidad—, el esperar alcanza la condición de "virtud natural religiosa"... En quien vive cristianamente, la esperanza *espera* una donación, la del Sumo Bien que constituye su objeto, y *es* a la vez donación, regalo, gracia. La esperanza cristiana no es la mera "sublimación" de la esperanza natural, ni una simple "coronación de los deseos humanos: es el fruto de una "regeneración" de nuestra naturaleza adquirida por la Resurrección de Cristo..., infundida por el Bautismo, sostenida por la fe, conservada por la vida sacramental y amisible por el pecado" (p. 600-601).

Hasta aquí el contenido de la parte teórica del libro, resumida en sus tesis principales, conforme lo exige la índole de una reseña, que obliga a dejar casi siempre en puro esqueleto lo que es, en verdad, ágil y vigoroso organismo.

En su prólogo a la segunda edición L. E. deplora que los comentaristas de la primera no le hayan dicho nada sobre el valor de sus interpretaciones histórico-doctrinales y de su elaboración teórica del tema; y lanza una serie de preguntas a sus críticos eventuales (p. 14). Mas, por otra parte, inhibe un tanto a éstos cuando sostiene que la mejor crítica es una sustitución, que mejor que criticar a un filósofo es sustituirlo ventajosamente y que mejor que impugnar una doctrina es proponer otra más convincente y satisfactoria (p. 328). Con todo, sin la pretensión de satisfacer cumplidamente las exigencias del A., procuraré responder con brevedad a algunas de sus preguntas.

Sobre la utilización de la historia como expediente metódico para el conocimiento del tema escogido —recurso de valor indudable, según entiendo— diré unas pocas cosas: a) Estimo bien lograda la sistematización del pensamiento de Kant sobre la esperanza, aunque tal vez debió subrayarse con más intensidad que en una nota (p. 227, nota 56) su orientación racionalista y, en términos teológicos cristianos, "naturalista". b) La interpretación de Heidegger está pensada con prescindencia de los últimos escritos que permiten caracterizar su filosofía como "una filosofía del ser". Se sabe que en el prólogo a la Vª ed. de "Was ist Metaphysik?" Heidegger rechaza la interpretación nihilista de su pensamiento. Además, en "Gelassenheit" hay alusiones incidentales al "esperar" (cf. "Gesprach", op. cit.). c) En el caso de Sartre encuentro muy bien interpretados su "antiteísmo" (p. 327). y su "desesperanza" (p. 324; cf. p. 559, 562-564), d) Resulta muy interesante el descubrimiento del Unamuno intrahistórico ("Por debajo de la indudable desesperación del Unamuno histórico, la naturaleza del Unamuno intrahistórico seguía esperando" p. 417).

De la parte teórica del libro debe destacarse el encomiable esfuerzo del A. por repensar el tema de la esperanza desde una visión total del hombre —cuerpo y espíritu— y en conexión con el dinamismo existencial de la vida humana. Además, abundan los análisis penetrantes y henchidos de sugerencias aprovechables para una ulterior elaboración; así p. ej.: el de la espera animal (p. 480-489), el de la creación (p. 523-531), el de los modos de la espera

(p. 543-570), el de la vocación (p. 549-553), el de la angustia (p. 559-564), el de la desesperanza (ibid.).

Con el deseo de colaborar con el A. en la tematización teórica de la esperanza —la crítica puede ser también colaboración— voy a consignarle algunas dificultades y algunas sugerencias.

L. E. se propuso una “antropología de la esperanza”; se empeñó en “entender la realidad humana desde el punto de vista de su condición de realidad esperante” p. 11), o bien dicho de otro modo, en “conjeturar cómo tiene que hallarse constituida la realidad del hombre para ser desde su raíz misma una “realidad esperante” (p. 12). Y a la vez aspiró a que su libro fuese un *preambulum theologiae fidei* (p. 12). Sin duda el empeño del A. ha sido en buena parte logrado con solidez y brillantemente. Mas el lector atento no encuentra en todo el libro una ineludible precisión epistemológica: qué entiende L. E. por “antropología”. Pregunta nada ociosa, pues, por un lado, el tema total de la esperanza incluye aspectos obviamente metafísicos —los más decisivos y radicales— y, por otro, el propio A. no se abstiene de afirmaciones metafísicas e incluso teológico-naturales (*passim*) para determinar la índole de la esperanza

A esta pregunta se ligan otras dos: Cuál es la antropología del A.? Y cuál su metafísica? La constante referencia de L. E. a X. Zubiri permite inferir una estrecha solidaridad doctrinal de sus concepciones con las del eminente pensador español, que lamentablemente no son conocidas por quienes —es mi caso concreto— no han tenido la oportunidad de seguir sus cursos inéditos. Y ello así, se impone una cauta suspensión de juicio sobre ciertas tesis del A. hasta tanto sea posible conocer de modo suficiente las respectivas doctrinas fundantes, que en su libro aparecen con frecuencia apenas rozadas o aludidas. Tal cosa es lo que ocurre p. ej.: a) con la “unidad alma-cuerpo (p. 493) y las tesis anejas, entre ellas las siguientes: aa) “En virtud de una exigencia de su cuerpo, el hombre tiene que ser cuerpo y alma...” (p. 493). bb) “...el cuerpo del hombre *“exige”* que la espera humana sea un proyecto, y el espíritu humano... *“se ve obligado”* a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto” (p. 503) ¹. b) El segundo ejemplo es la relación entre “realidad” y “ser” (p. 529) y la consiguiente interpretación de la creación humana como faena “ontopoiética” (p. 536; p. 529). c) Y el tercero de los ejemplos que entre otros podrían mencionarse, es el de la creencia como “la vía por la cual la inteligencia humana vive su constitutiva relación metafísica con la realidad (W. James, Ortega, Zubiri) (p. 536; cf. p. 520-521: “La relación del hombre con la realidad es “credencial”, tanto por la condición “credenda” de la realidad misma como por la índole “credente” del ser humano...”). A nadie escapa, por cierto, la importancia que la interpretación de la realidad como “credenda” reviste para una metafísica de la esperanza.

Acerca de la articulación “proyecto-pregunta-espera” hay varios puntos que requerirían mayores dilucidaciones o que no resultan suficientemente fundados. Son v. gr. los siguientes: a) Por de pronto, no queda bien precisada la noción de “proyecto” con la que el A. procura esclarecer la de “espera” (Véase p. ej. el siguiente pasaje en que el subrayado es mío: “Cuál habrá de ser según eso, el modo de mi contacto con la realidad? Ya lo sabemos: el proyecto. Exigido de mi espíritu por mi cuerpo, impuesto a mi espíritu por mi sucesión biológica, el proyecto se me muestra ahora como *una* de las formas radicales de mi relación efectiva con la realidad” p. 507-508). b) Tanto en la determinación de la índole del proyecto como en la de la estructura de la pregunta no veo que

1) El subrayado es mío,

éstas sean distinguidas con suficiente precisión en cada caso de sus presuposiciones o condiciones, por un lado, y de sus consecuencias, por otro (Vid. p. ej.: "...el proyecto es, por lo pronto, una volición y una pregunta" p. 508. "...todo proyecto debe resolverse, apenas concebido, en una serie de preguntas ..." p. 536. "...preguntar es querer ser algo de lo que uno puede ser" p. 512). c) Que "la pregunta (sea) la expresión racional del proyecto" (p. 509), parece tesis difícil de justificar. d) La noción de "creencia" adolece de ambigüedad, por lo menos para quien aspira a conocer sus relaciones con el juicio de existencia, con la "evidencia" —sea empírica, sea la de los primeros principios—, con la certeza y con el "saber" (Vaya como ejemplo el siguiente pasaje del libro: "La realidad de lo creído puede ser patente y latente. Para mí son reales el libro que tengo delante, Dios y Sócrates, y no sólo porque en unos casos los vea y en otros me sea demostrada su existencia, sino, sobre todo, porque "creo" en lo que veo y se me muestra: creo en la realidad del mundo exterior, en Dios, en la existencia de Sócrates" p. 519). Las relaciones aludidas no aparecen determinadas y, por consiguiente, la "creencia" no queda perfilada del todo. e) Para confirmar su aserto —muy cuestionable— sobre la doble condición del hombre como ente finito *superius* e infinito *inferius* que sería revelada por la creación humana, L. E. cita y transcribe un pasaje de Sto. Tomás (*Summa*, I, q. 50, a. 2 ad. 4), cuyo sentido lo aplica al hombre, expresando: "¿Acaso la criatura humana no es, a su modo, infinita?" (p. 530; cf. p. 536-537). Mas el texto tomista invocado se refiere al ángel, no al hombre.

Sobre la noción de espera humana se echa de menos la indicación de qué sentido se atribuye a la expresión "hábito biológico" que el A. emplea para definir aquélla (p. 540) y que, por lo demás, usa como equivalente de las de "apetito de seguir viviendo humanamente" (ibíd.), de "modo humano del instinto de conservación" (ibíd., cf. p. 542), de "hábito entitativo" (p. 545), de "actitud" (p. 543 in fine), de "necesidad vital..." "(es un hábito de la naturaleza primera del hombre, consistente en la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro" p. 571). De la espera humana como actividad sería deseable una delimitación más completa, pues con decir que "el appetitus se trueca así en passio" (p. 543) no se dá cuenta de las complicaciones que la espera exhibe en el hombre por la presencia de la voluntad y de la afectividad espiritual, sea que ésta se reduzca o no a aquélla.

Y qué significa precisamente "hábito psicológico" referido a la esperanza genuina? (p. 583. La pregunta es pertinente, si se repara en la tesis de L. E. sobre el sujeto de la esperanza natural ("...nada deja de esperar en la realidad psicomática del ser humano... Espera... con su apetito sensible y su voluntad...; espera con su inteligencia...; espera también con su cuerpo..." p. 586).

Con estas observaciones, que ojalá sean útiles al A. para una ulterior reedición de su libro, doy parcial respuesta a sus preguntas ya aludidas.

GUIDO SOAJE RAMOS

LEON BAUDRY, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* (Etude des notions fondamentales), París, P. Letiellieux, 1958.

Pocos, entre los historiadores del pensamiento medieval, tan autorizados como León Baudry para preparar un vocabulario de los principales términos filosóficos usados por Guillermo de Ockham, pensador al que ha dedicado su

preferente atención en una prolongada e intensa tarea de investigador altamente estimada por los especialistas.

Este léxico, ejemplarmente sobrio y preciso, ha supuesto la compulsa no sólo de la obra editada del Venerabilis Inceptor sino también de los siguientes manuscritos: *Tractatus super libros elenchorum*, Paris Nationale, lat. 14271; *Expositio super physicam Aristotelis*, Berlin, cod. elect. 974 y *Questiones in libros physicorum*, Paris Nationale, lat. 17841. Por otra parte, figuran en nota y a veces en el texto referencias a las opiniones y a los estudios respectivos de los diversos autores sobre los problemas que algunos términos suscitan y que, por lo general, comprometen la interpretación total del occamismo. Frente a tales cuestiones el propio Baudry no deja de consignar su posición personal o por lo menos una sugerencia, siempre ponderada y pertinente.

Todo ello hace de este léxico nocional un excelente instrumento de trabajo que se incorpora en su género a los ya clásicos vocabularios circunscritos a una personalidad filosófica determinada.

Como de esta obra habrá seguramente nuevas ediciones, tal vez no sean inútiles para el A. algunas observaciones: a) En el ejemplo dado para el término "amitti" (p. 23) debería decirse "la matière qui était informe (informis)..." en lugar de "la matière qui était informée...", pues sólo de la primera tiene sentido decir que "perd la privation". b) ¿Es legítimo el argumento "a contrario" a partir de la noción de mal moral para determinar la de bien moral? (p. 32). ¿No se identifica así el bien moral con el bien moral *obligatorio*? Y esta identificación, ¿la suscribiría Ockham? c) En p. 99 (*Generatio*) debe decir "L'existence d'une chose dont la matière était privée d'une forme que maintenant elle reçoit". d) En p. 129 (*Intellectus*) el A. distingue primeramente tres acepciones del término: aa) una potencia; bb) el conocimiento de los principios; y cc) intelección. E inmediatamente después de indicar este tercer sentido agrega: "Dans ce cas il désigne soit des êtres de raison, soit des qualités engendrées dans l'âme par l'acte d'intellection". Pero el texto latino de la Expos. aurea que el A. transcribe a continuación, después de consignar los tres sentidos mencionados expresa: "Praeter praedictos modos intellectus potest aliter accipi secundum diversas opiniones..." Y es dentro de este contexto inmediato donde aparece la alusión a los entes de razón, por una parte, y a lo formado en el intelecto, por otra. e) En p. 137 in fine donde dice "L'existence de la volonté..." no debería decir "L'existence de la liberté..." f) ¿No convendría, por razones sistemáticas, colocar en p. 78 (*denominatio*) las acepciones de "praedicatio denominativa (p. 207-208)? g) En la determinación del sentido estricto de "probabile" (p. 216) habría que atenerse quizá con mayor rigor al texto latino en cuanto expresa "nec etiam per experientiam evidenter nota nec ex talibus sequentia". El A. se limita a formular esta parte del siguiente modo: "ni prouvée par l'expérience" (ibíd.). h) En p. 261 in medio falta la indicación del sentido de la "suppositio propria".

GUIDO SOAJE RAMOS

L. M. REGIS, O. P., *Epistemology*, The Macmillan Company, New York, 1959.

Si "el propósito de este volumen es suministrar a estudiantes y profesores de filosofía una monografía sobre el problema epistemológico y su solución según la síntesis de Sto. Tomás, que trate el asunto tan completamente como sea posible", declarafos enfáticamente que el P. Regis da más de lo que promete.

Su escueto título es engañoso por carta de menos, puesto que si en principio podría creerse se trata de un manual o texto de epistemología, a poco que el lector comienza a adentrarse en el desarrollo, se da caba cuenta de hallarse frente a una obra que trasciende los límites escolares para encuadrarse en la monografía erudita, profunda, de personal factura y con cómodo manejo de aquello que quiere exponer, esto es, la epistemología (gnoseología) tomista.

Su plan, simple, “fluye de las exigencias internas del problema”. En la *Primera Parte*, “El problema epistemológico”, parte de la raíz común a toda problemática filosófica, a saber, la *admiratio* (“wonder”; *Teeteto*, 155 D) que nace de la doble raíz, ignorancia y conocimiento. Luego del análisis de la *admiratio*, con sus secuelas de duda y escepticismo, entra Régis de lleno al *problema epistemológico moderno*, con Descartes y Kant como puntos claves y su extendida repercusión en la filosofía de ellos en más. “En cualquier sistema o en la elaboración de una teoría donde el nacimiento de problemas particulares da prioridad al error sobre la verdad, a la verdad científica sobre la verdad *simpliciter*, otorgando primacía al *Ego* sobre el objeto, podemos estar seguros que el contexto de este sistema o teoría es moderno y que cumple las leyes que idearon Descartes y Kant, imponiéndolas luego a sus sucesores en todo campo de pensamiento”. Pasa entonces al *problema neoescolástico*, particularizado en las críticas a las posiciones personales de Mons. Noël (“método cartesiano y metafísica tomista”; no puede haber conciliación entre la duda metódica y la *dubitatio universalis*) y el P. Maréchal (“el contenido del Cahier V del P. Maréchal y de sus artículos [de la *Rev. neoscol.*] no son ni tomistas ni kantianos”); mostrando finalmente las causas de la confusión tomista: confusión acerca del nombre de la disciplina, del lugar que debe ocupar en la filosofía, de sus objetos o problemas, de su método.

Todo ello le conduce —*quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum*— al método del Angélico, el cual, entre los métodos de Platón (Agustín) y de Aristóteles se queda con el de este último, yendo de lo sensible a lo inteligible según el esquema inquisitivo clásico, pero declarando —claro está— impropio el *an sit?* dada la inmediata evidencia del conocimiento. “Desde el hombre al conocimiento, desde el conocimiento a su propiedad — la verdad; desde la verdad a sus características de certeza y probabilidad: este es el inevitable camino en una epistemología tomista”, será conclusión de esta primera parte.

En la *Segunda parte*, “Qué significa conocer?”, aparece el conocimiento como una multitud de actividades inmanentes, como accidental al hombre, “un accidente extraordinariamente variado en apariencia y caracterizado por la inmanencia al alma o cognoscente cuyo acto es”. Pero el conocimiento no es sólo inmanencia; es también *presencia de otras cosas*, es conocimiento de un objeto, objeto que especifica al acto y a cuyo través se explica la exterioridad objetiva del conocimiento. Objeto y sujeto no son conocidos sino en relación mutua, perteneciendo simultáneamente el primero tanto al mundo exterior como al interior y ejerciendo una actividad causal en las potencias sensibles e intelectivas del alma. Si el conocimiento está siempre reclamado por lo exterior, ¿cómo salvar su inmanencia? Distinguiendo entre el *ejercicio* del conocimiento y su especificación, enraizando en la unidad de cognoscente la unidad de las diversas operaciones de las potencias cognoscitivas.

En la *Tercera parte* se pregunta Régis qué significa conocer la verdad; y esto le lleva a analizar el acto de juzgar: el juicio tiene por fin lograr unidad entre los conceptos en los cuales la aprehensión ha seccionado a la realidad. La enunciación será el término inmanente del juicio. La *ipsum esse rei* que utiliza Sto. Tomás para distinguir el juicio de la simple aprehensión debe tra-

ducirse como el *modo de existir* de las cosas, no como su acto: "El juicio se modela según el *modo de existencia* de las cosas y no según el acto de existir percibido como la perfección de la quiddidad". La verdad será efecto del juicio como propiedad que es de la enunciación, siendo las cosas su medida ("la verdad humana es una suerte de re-cognición").

En la *Cuarta Parte*: "Qué es el conocimiento de la verdad infalible", intenta el autor determinar un criterio infalible para juzgar acerca de las diferentes clases de verdad según su valor. Ello lo lleva a analizar los primeros juicios universales y necesarios: los principios de no contradicción, identidad, causalidad y finalidad, tanto ontológica como gnoseológicamente, para, desde estas verdades inmediatas, analizar el conocimiento infalible de las verdades mediatas. Así, se ocupará del razonamiento como operación que da lugar a la aparición de la verdad mediata; del análisis y la síntesis como métodos de investigación; y finalmente, del asentimiento a las conclusiones.

Obra sólida, profunda, segura, se convertirá, sin duda, en una exposición clásica del pensamiento gnoseológico de Sto. Tomás. Para no repetirnos en el elogio, nos remitimos a los párrafos iniciales de este comentario.

Puesto que se trata de un trabajo donde las *citas* constituyen una parte irrenunciable de su lectura, la acumulación de todas aquellas al final del volumen (60 pp.) constituye un verdadero fastidio, más lamentable por cuanto la presentación editorial es en verdad sobria y elegante.

J. E. BOLZÁN

B. T. HALAJCZUK, *El Orden Internacional en un mundo desunido*, con el prólogo del Dr. Werner Goldsmidt, Ediciones del Atlántico, Buenos Aires, 1958, 340 páginas.

Esta obra es el planteamiento iusnaturalista y católico de los problemas que suscita el fraccionado mundo contemporáneo. Halajczuk asume la tradición internacionalista iniciada con los maestros españoles que sólo cinco siglos después encuentran condignos continuadores en de la Brière y Gonella. Pero la perspectiva del presente no es la que se ofrecía a estos investigadores. La situación actual es harto diferente de aquella. Por una parte, se ha quebrado el rumbo que la humanidad parecía haber adoptado a partir del establecimiento de la Sociedad de las Naciones; por otra, los católicos de hoy tienen más efectiva presencia en el ámbito internacional que en las primeras décadas del siglo: ha concluido la huelga de los creyentes. "Los *creyentes en huelga*" podían limitarse a los llamados a la conciencia, al postulado de la reentornización de los principios de derecho natural en el orden internacional, descristianizado por el positivismo. Los *presentes* enfrentan una tarea más amplia. No pueden complacerse con la enunciación de los principios, sino que deben colaborar en la confección de un nuevo ordenamiento positivo, completo y efectivo. De un orden ajustado a las necesidades y posibilidades de la sociedad interestatal de hoy, vale decir, a un "mundo desunido". Esto implica que el jurista así comprometido no podrá reducir su empresa a meras deducciones doctrinarias. No podrá quedarse ahí. Será preciso que emprenda un conocimiento empírico para llegar a los resultados que posibilitarán la edificación de un ordenamiento positivo. Señala Halajczuk que el clima actual es propicio para el internacionalista católico y su tarea grata y fecunda. "Debe conocer el derecho positivo en toda su imperfección, sin retoques, sin interpretación optimista, para poder evaluar

con realismo la labor que espera a la doctrina. Por otro lado, debe conocer la naturaleza de la sociedad humana, cuyos problemas procura solucionar en el plano jurídico. Debe entender sus necesidades y posibilidades reales: debe saber valorar los factores sociológicos capaces de facilitar o frustrar la aplicación de una norma jurídica. El orden social y el bien común deben figurar en su mente no como términos del diccionario filosófico, sino como conceptos reales, tales como se presentan en las relaciones humanas, en toda su complejidad".

Estas someras referencias son ilustrativas de la riqueza e interés de este libro agudo y erudito de Halajczuk. El examen de las exigencias intelectuales que impone en el derecho internacional el mundo desunido en que vivimos, lo conduce a esta observación final: "Desarrollando en derecho particular, que luego podrá ser asimilado por las demás regiones, el mundo cristiano podrá cumplir una trascendente misión en el universo, donde ha perdido la dirección política".

SALVADOR MARÍA LOZADA.

JAMES COLLINS, *El pensamiento de Kierkegaard*, Ed. Breviario N° 10 F.C.E. Méxnco-Buenos Aires, 1958.

Si bien el libro trata sobre el pensamiento de Kierkegaard, y es por otra parte lo que expresa el A. en el prólogo (p. 10), analiza en el cap. I a Kierkegaard como hombre, pues su vida tiene estrecha relación con su pensamiento. Se destacan las relaciones que tanto influyeron en él: su padre, su novia, la prensa de su país, los representantes religiosos de Dinamarca. Utiliza en especial los DIARIOS, para ir señalando la evolución de su pensamiento intelectual en relación con los sucesos sobresalientes de su vida.

En el cap. II, se refiere al uso de seudónimos y, pasándose en Kierkegaard, desarrolla tres razones que pueden explicar dicho uso: por motivos personales, los fines de la verdad y consideraciones religiosas. Considera luego las "esferas de la existencia" o "etapas" y el romanticismo por la influencia que tuvo en Kierkegaard y la insuficiencia del mismo como solución existencial.

En el cap. III, trata extensamente de la concepción de la ética y la crítica que hace Kierkegaard de la misma, señalando sus límites sin abolirla.

En el cap. IV, se refiere al ataque contra el hegelianismo y el conocimiento que Kierkegaard tenía del mismo, así como a la relación intelectual que tuvo con Schelling y Trendelenburg: éste le hizo conocer a los filósofos griegos y por éstos "llegó a la conclusión de que Hegel estaba en contradicción directa al espíritu griego" (p. 124). A continuación, a través de las obras estéticas de Kierkegaard, muestra la crítica a Hegel y el método que se debía utilizar para criticar al idealismo. Según Kierkegaard, "nadie debiera de intentar de criticar a Hegel si no está provisto de un sólido sentido común, algo de humor y una dosis de ataraxia griega" (p. 135). Este capítulo es provechoso para ver la relación de K. con Hegel y los autores idealistas de la época, como también el movimiento idealista en general. Finalmente trata dos problemas metafísicos importantes: el ser y el devenir, en los cuales se analizan los modos del ser, Dios y los individuos existentes, la historia universal según Hegel y la crítica que K. realiza del mismo. "En todo su ataque a Hegel, K. intenta proteger lo que él llama" la relación de las posibilidades "entre el hombre y Dios" (p. 151).

Expresa el A. que “el sentido final de su polémica es que la filosofía de Hegel hiere el meollo de esta relación y la consecuencia hiere también la estructura de la existencia humana. La existencia se construye sobre la liga personal de libertad que los hombres pueden establecer con Dios y los demás hombres” (p. 151).

En el cap. V, se refiere al significado de la existencia. hace un análisis de la verdad y la existencia. Expresa Collins que falta en K. “un desarrollo de la verdad existencial siguiendo líneas especulativas y metafísicas. No nos dio un análisis metafísico de la verdad y de la existencia, y esta falla ha obligado a los pensadores existencialistas posteriores a escoger entre una metafísica idealista o naturalista” (p. 157). A continuación considera al conocimiento existencial de Dios, y en relación con esto la paradoja kantiana que Kierkegaard no solucionó pero “se rehusó a conceder que la realidad eterna de Dios sea un concepto-límite kantiano de la razón” (p. 166). Más bien, “ahonda al máximo la paradoja de la verdad existencial, proclamando al mismo tiempo la semejanza total entre Dios y el hombre pecador y su absoluta semejanza en el Hombre-Dios, Cristo” (p. 166). Se refiere luego al pensador subjetivo a través de una interpretación de Sócrates, a la existencia y trascendencia religiosa, la fe y la historicidad de la existencia, donde trata los temas capitales en el histórico, filosófico y religioso.

En el cap. VI, trata la naturaleza del individuo humano y su importancia y lugar en el pensamiento kierkegaardiano, así como el aspecto social y político al tratar el problema de la multitud en relación con el individuo. Expresa el A. que el concepto de Kierkegaard de la personalidad humana es aristocrático, pero no fundado en privilegios, sino en ejercicio efectivo de la libertad en la búsqueda tras una vida superior. Finalmente, trata la relación de los seres con Dios bajo el aspecto de la Gracia y de la libertad, la perfección del hombre y su significación.

El cap. VII, versa sobre cómo llegar a ser cristiano en la cristiandad. Es el problema del cristiano en relación con la comunidad cristiana en cuanto ésta no vive un auténtico cristianismo. Se refiere a la fe cristiana y a la Encarnación: el individuo recibe la fe a través del “instante”. La fe es un don de Dios que hace de cada creyente un contemporáneo de Cristo. Expresa Collins que “el acto de fe kierkegaardiano, como acto individual y como acto en el que todos los accesorios humanos quedan reducidos a la condición de ocasiones, da poca importancia a la Iglesia” (p. 248). Finaliza el capítulo refiriéndose a la sobriedad cristiana, Cristo como modelo, y al amor de Dios.

En el último capítulo, analiza la relación de la filosofía cristiana con Kierkegaard. En primer lugar trata el problema del conocimiento. El punto de partida para K. es el hombre concreto existente. “En el hombre, el existir y el conocer están inseparablemente unidos. El hombre es un *inter-esse*, una síntesis del ser y del conocer” (p. 263). En los temas finales que trata el A., establece el alcance de las ideas de Kierkegaard y realiza su crítica a través de la doctrina tomista. Dice que “en gran parte, se pueden incorporar las ideas de Kierkegaard sobre el hombre a la antropología tomista, sin detrimento para la estructura general” (p. 275). “Kierkegaard regresa deliberadamente a la triple división de cuerpo-alma-espíritu, tan amada por los padres de la Iglesia y otros escritores espirituales” (p. 276). Finalmente trata el problema de la armonía de la razón y la fe en Kierkegaard, a la luz del tomismo. Expresa el A. que el “problema de la fe no se puede resolver únicamente desde el punto de vista

del creyente individual y una compañía invisible de fieles. Es también asunto de interés común que atañe a la Iglesia, cuerpo visible de creyentes. La fe nos incorpora a la comunidad religiosa más amplia en su forma visible que es la Iglesia" (p. 284). "Sin embargo, Kierkegaard vaciló al llegar a esta inferencia por temor a comprometerse de nuevo con el todo orgánico de Hegel. Habiendo criticado a este último como destructor del individuo, quedó para siempre ajeno a las expresiones visibles del aspecto social de la religión. Éste es un ejemplo final en el que sería fatal para nosotros el dar a sus críticas un peso normativo incondicional" (p. 285).

El libro se completa con una nota bibliográfica con las traducciones inglesas utilizadas y una serie de estudios sobre Kierkegaard.

En conjunto es un libro de exposición clara y resulta una provechosa contribución, especialmente por los escasos libros sobre Kierkegaard en lengua castellana. Por otra parte, el pensamiento kierkegaardiano se nos muestra con perfiles acusados al ser tratado en acendrada oposición al pensamiento hegeliano. Además, muchos temas son comparados y aclarados a la luz de la filosofía tomista.

CRISTÓBAL CHATTE REME.

RESTITUTO SIERRA BRAVO, *La persona humana en el magisterio social de Pío XII*, Editorial Aguilar, Madrid, 1960, XVI 332 páginas.

Esta obra tiene un alcance más amplio de lo que su título daría a entender. Es casi un tratado de doctrina social católica, y que no se limita por cierto a las enseñanzas de S. S. Pío XII. Pero son estas enseñanzas, sin duda, las que dan el tono, al mostrar la visión multiforme del gran Pontífice, que supo aplicar como nadie los principios eternos del cristianismo a los más variados problemas sociales del inquieto y angustiado mundo de nuestros días.

La primera parte del libro se intitula "Nociones y situación actual de la persona humana y renovación del orden social". Comienza exponiendo las concepciones "laicas" del hombre que sostienen el liberalismo, el comunismo y el totalitarismo. Y les contrapone la concepción católica de la persona humana, incluso en el aspecto social; puntualiza la dignidad del hombre, su unidad e igualdad, así como su carácter de origen, fundamento, fin y centro de la vida social.

Estos conceptos acerca de la persona humana chocan terriblemente con la realidad actual, especialmente por la anemia espiritual, el espíritu técnico, el exceso de organización y otras tendencias despersonalizantes que han invadido el mundo moderno. De ahí la necesidad imperiosa de no limitarse a remedios parciales o simples paliativos, sino de procurar la renovación del entero orden social, de rehacer el mundo "desde sus cimientos", como dijera Pío XII el 10 de febrero de 1952.

En la segunda parte se analiza la posición central de la persona humana en las instituciones sociales. Respecto de la familia, destaca lo que el autor llama su "función humana", es decir cooperar a la formación del hombre completo, comenzando por los esposos y siguiendo por los hijos. En cuanto a la comunidad política, se precisa la noción del Estado y sus relaciones con la persona humana; resulta de particular interés el subcapítulo dedicado a la democracia, basado, como era de prever, en la magistral alocución de Navidad de 1944. Por lo que se refiere al orden social internacional, también debe funda-

mentarse en la persona humana y tener como principal finalidad la custodia de los derechos de la misma, entre ellos el de emigración e inmigración.

En el terreno de la economía, se subraya el carácter humano y social de ella; por lo tanto, su racionalidad, libertad y moralidad intrínsecas; críticase, además, la noción del "homo oeconomicus" y otras más modernas, como la del equilibrio, incluso con la corrección de Keynes. Especial trato se dedica a la propiedad en su relación con la persona humana; en última instancia, ese derecho tiene un fundamento personal, en cuanto sirve, o debe servir, para asegurar, no sólo la subsistencia, sino la independencia del hombre y de la familia; también aquí el autor habla de "función humana" de la propiedad.

La tercera parte de la obra está dedicada a examinar las consecuencias de los conceptos anteriores en el campo laboral. Partiendo del elemental principio de que los trabajadores son hombres, se puntualiza su dignidad, así como la del trabajo. Esa dignidad es el fundamento de las reivindicaciones laborales, especialmente en lo que se refiere al salario justo.

La dignidad del trabajador se proyecta asimismo en el plano de la economía general, y debe traducirse en la organización profesional o corporativa de ella; ésta es una enseñanza tradicional de la doctrina social católica, reiterada y aclarada por Pío XII, que no debe confundirse con algunos ensayos "corporativos" de ciertos regímenes totalitarios(como el fascismo italiano). Y aquella misma dignidad se proyecta también en la empresa, de la cual el trabajador no ha de ser considerado como un mero elemento pasivo; se relacionan con esto las controvertidas cuestiones de la licitud del contrato de salario, de la cogestión, de la participación en los beneficios, etc., sobre todas las cuales el Papa ha dado orientaciones muy precisas. Y, sobre todo, ha puesto de relieve el concepto humano y cristiano de la empresa, verdadera comunidad de trabajo.

Creemos que la reseña anterior permite tener una idea de los vastos alcances de esta obra, apoyada en sólidos principios y con gran acopio de documentación. Cada uno de los 13 capítulos que la componen cuenta con su correspondiente bibliografía, en la que figuran —vale la pena señalarlo— no pocos libros argentinos. La completan dos detallados índices: uno de fuentes y otro de autores y obras citados.

CÉSAR H. BELAUNDE.

Editorial H E R D E R Librería

BUENOS AIRES

Editorial HERDER se complace en presentar su primer libro
editado en la Argentina

Sección Liturgia del Secretariado del Episcopado Argentino

V A Y A M O S A L A M E S A

Libro del Guía para la Misa Dirigida
404 págs. enc. papel superior \$ 130.—, papel inferior \$ 115.—

HERDER Editorial y Librería S. R. L.

CARLOS PELLEGRINI 1179

T. E. 44 - 9610

BUENOS AIRES

TEOLOGIA ESPIRITUAL

Revista Cuatrimestral

Estudios Generales Dominicanos de España

Estudia los problemas científicos, teológicos, psicológicos, prácticos e históricos
de la perfección cristiana

Dirección y Administración: Cirilo Amorós, 56, Valencia (España)

Suscripción anual:

España	90 pts.
Portugal e Hispanoamérica	150 pts. ó 3,50 \$ USA
Otras naciones	170 pts. ó 4 \$ USA

A V G V S T I N V S

**REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS**

DIRECTORES

VICTORINO CAPÁNAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

Cea Bermúdez, 59 — Teléfono 34 97 92 — Madrid, España